المعرفة

تأليف

دكتور

محمد فتحي الشنيطي

١٩٨١

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة
٢١ شارع كامل صدقى بالفجالة
ت ٩١٦٠٧٦ ـ القاهرة

المعرفة

تأليف
دكتور
محمد فتحي الشنيطي

١٩٨١

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة
٢١ شارع كامل صدقى بالفجالة
ت ٩١٦٠٧٦ ـ القاهرة

الطبعة الاولى ١٩٥٦

الطبعة الثانية ١٩٥٧

الطبعة الثالثة ١٩٦٢

الطبعة الرابعة ١٩٧٥

الطبعة الخامسة ١٩٨٠

تصدير الطبعة الاولى

الفلسفة حقيقة حية تلازم الانسان منذ فجر حياته وفى عنفوان شبابه ، وفى كهولته وشيخوخته • والناس ، خاصتهم وعامتهم ، يتفلسفون ، وفى خواطرهم وأحلامهم فى آمالهم يتفكرون : فالتفلسف ضرورة حية للانسان « لازمة له لزوم التنفس » ، وما دام الانسان انسانا « ففلسفته ، صورة حية لشخصيته ومرآة مصقولة تعكس وعيه وفاعليته ، وبوتقة تنصهر فيها تجاربه ثم تخرج منها آراؤه وقد تم لها النضج والتبلور •

وأكثر الناس يتفلسفون على غير وعى منهم ، وقلتهم فحسب هى التى تتفلسف عن وعى ، فيكون لأصحابها مذاهب متكاملة وآراء متميزة وأفكار قد تروق معاصريهم وقد تحمل على أصحابها السخط وتثير عليهم الغضب ، هذه القلة هم الفلاسفة• وقد كان للفلاسفة دون ماريب أكبر الفضل فى شحذ همة البشر الى التفكير وفتح آفاق متجددة للتأمل والتدبير • والتقدم الفذ الذى حققه الانسان فى العلوم المادية والانسانية على حد سواء انما هو فى صميمه ثمرة جهود الفلاسفة •

والمذاهب الفلسفية تصاحب الحضارة ، وهى تيارات عديدة يشملها مجرى الفكر الخالد • ومن منا لا يذكر الحضارة دون

أن يتوارد على خاطره أسماء أعلام الفلسفة من سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وديكارت وكنط وهيجل وفشته وبرجسون وياسبرز ، وغيرهم من حملة مشاعل الفكر الذين هدوا الانسانية الى أسمى ما تعتز به من قيم .

والمذاهب الفلسفية دوافع حية تدفع الانسان الى التأمل وتشحذ الفكر الى التقدم فى مختلف الميادين من علمية وصناعية وأدبية وفنية وقد كانت الفلسفة قديما مهد العلوم جميعا وهى اليوم فى عصر الذرة والالكترون تمثل وحدة الفكر العالمى ، فتربط بين ألوانه وثقافاته فى العلم والفن والأدب والدين . والتأمل الفلسفى فى عصرنا الحاضر يقينا شر طغيان العلم المادى، ويحفظ لنا أرفع قيم يعتز بها الانسان من حق وخير وجمال .

ومن أسف أن تتناهى الى آذاننا صيحات نشاز من قوم يناصبون الدراسات الفلسفية فى مصر العداء . وهم فى ذلك لا يعنتون أنفسهم بالبحث أو القراءة ، وانما يرددون صيغا فارغة أشبه بالطبل الاجوف .

والحملة على الفلسفة مردودة على أصحابها ، لأن هذه الحملة لو كانت واعية لكانت فى ذاتها « موقفا فلسفيا » جديدا له أصوله الراسخة وأهدافه الواضحة .

ولعل هذه الحملة ايذان بيقظة الوعى الفلسفى فى مصر بين

الشباب المثقف واقباله على التأمل فى الحياة وشق طريقه فى البحث عن أعز قيمها •

وحسبنا أن نقول ان للمصريين اليوم فى نضالهم من أجل الحرية والكرامة « فلسفة » ولو لم تكن لنا « فلسفة » لما كان لنا هدف وبدون هدف لا تكون حياة •

الى هؤلاء الحانقين على كل تأمل خصب وتفكير عميق ، أهدى هذه السلسلة من الدراسات الفلسفية التى أستهلها بدراسة عامة للمعرفة •



ومجال المعرفة من أهم مجالات الفلسفة العامة ، لذلك رأينا أن نمهد لدراستها ببيان أهمية الفلسفة العامة وضرورتها وعلاقتها بالعلم •

وسننهج فى عرضنا لتطور نظرية المعرفة منهجا تأليفيا متكاملا يربط بين تطور دراسات المعرفة منذ عهد الفلسفة اليونانية الأولى الى أيامنا هذه من ناحية وبين المذاهب المختلفة التى تعددت بصددها من عقلية وتجريبية ونقدية ووضعية وحدسية وبراجماطية وما على غرارها من ناحية أخرى : وقصدنا أن نتبع هذا المنهج وأن نؤثره على المنهج الذى جرى عليه كثير من مؤرخى الفلسفة من فصل بين عرض لتطور نظرية

المعرفة ، وبين تفصيل المذاهب المتعددة بصددها ، تفاديا للتكرار الذى يأتى نتيجة لازمة لذلك .

وسوف لا نتعرض لما هنالك بين مذهب وآخر من مجادلات وخلافات الا فى الحدود التى رسمناها لهذه الدراسات اذ قصدنا بها القراء الراغبين فى الدراسات الفلسفية عامة ، لا المتعمقين المتخصصين . هذا الى أن الاغراق فى اثارة وجوه الخلاف والغلو فى عرض الآراء المتباينة قد يؤديان الى انبهام كثير من المشكلات على ذهن القارىء . وايقاعه فى خضم من وجهات النظر المتلاطمة يفوت عليه الفائدة التى نأمل أن يصل اليها .

والله نسأل أن يوفقنا الى ما نصبو اليه من خدمة المثل العليا الكريمة التى يتطلع اليها أبناء هذا الوطن العزيز .

القاهرة — أكتوبر سنة ١٩٥٦

تقديم الطبعة الثانية

ان مصر اليوم تتطلع الى مستقبل حضارى باسم بعد أن استحوذ شعبها على اعجاب شعوب العالم أجمع ، بتشبثه بحريته وحرصه على عزته وكرامته •

وما كان لشعب أن يصمد فى معركة بين الخير والشر ، بين العدل والظلم الا وتنطوى جوانحه على طاقة روحية فكرية جبارة ، وقد انطلقت هذه الطاقة تتحدى الطغيان مع انطلاق أول قذيفة من قذائف المعتدين الغادرين ، فحققت النصر للروح على المادة وللخير على الشر •

ومن هنا يحق لنا القول ان مصر قد انتفضت انتفاضة واعية • والوعى الثقافى قرين الوعى القومى • ولا قيمة لثقافة لا تستند الى فلسفة واضحة • وليس هنالك حضارة من الحضارات الا وفى أعماقها فلسفة تعكس تراثها وتوحد بين أبنائها •

ان أدبنا اليوم ينطلق متحررا ، وفننا اليوم ينساب متناغما وكلاهما يلتحم بأمانينا ويتجاوب مع مشاعرنا • والأدب والفن على تعدد ألوانهما يتسقان فى وحدة فلسفية تجمع بين الانسانية والأهداف القومية •

جالت هذه المعانى بخاطرى حين تناولت القلم لأقـــدم الطبعة الثانية من كتاب « المعرفة » الذى استهللت به سلسلة من الدراسات الفلسفية لنشر الوعى الفلسفى ، وهذه السلسلة نأمل أن تساهم بها صفوة من متخصصى الفلسفة وعشاقها فى النهضة الثقافية الهادفة فى مصر . وقد آلت على نفسها أن تجمع فيهـا بين الايمان السليم والعقيدة الصافية ، بين الوطنية المتفتحـة والانسانية النقية .

ان هذه السلسلة التى تعمل على نشر الوعى الفلسفى ، تحرص على ابراز معانى القيم الانسانية التى تجعل لحياتنـا طعما ومذاقا ، وهذه القيم لا غنى عنها طالما كان الانسان انسانا ، فلا بد له أن يفىء الى ظلها ويلوذ بعطفها مهما غرق فى المـادة وتلطخ فى الوحل .

وانى اذ أتقدم بالشكر الى القراء الأفاضل على اقبالهم على الطبعة الأولى وتشجيعهم لها ، يسرنى أن أقدم الطبعـة الثانية وهى لا تختلف فى الجوهر عن الطبعة الأولى .

حقق الله آمالنا وسدد خطانا . ووفقنا الى مواصلة هذا الجهد فى اخلاص ""

القاهرة — أول يناير سنة ١٩٥٧

تصدير الطبعة الثالثة

ما برح هدف البحث فى هذا الكتاب ، التشويق الى التأمل، والحفز الى النظر فى المشكلات الخصبة التى يزخر بها تراث الفكر الفلسفى . وقد آثرنا أن نتخذ فيه مشكلة المعرفة محورا لعرض المذاهب والتيارات المختلفة . ولا غرو ، فهذه المشكلة هى لب التفلسف ، حتى أن كثيرين من الدارسين يعدونها دعامة البحث الفلسفى .

ومع التزامنا بصورة الكتاب الأصلية من حيث منهجه ومقاصده رأينا أن نضيف ــ استكمالا للفائدة منه ــ ثلاثة فصول عن : فلسفة العلوم وتصنيفها ، ومثالية هيجل ، والمعرفة عند الوجوديين ، واتخذنا « كارل ياسبرز » نموذجا معبرا عنها.

وقد توخينا أن نعدل فى العبارة أو السياق حيثما دعا الأمر الى ذلك من أجل وضوح الصورة وتبلور الفكرة .

وبعد ، فهذا هو كتاب « المعرفة » فى طبعته الثالثة بين أيدى القراء ، عسى أن يظل مثيرا لشغف المتخصص منهم والراغب .

والله ولى التوفيق .

محمد فتحى الشنيطى

القاهرة ــ ١٥ أكتوبر ١٩٦٢

أهمية التفلسف وضرورته

تعريف بالفلسفة العامة :

كانت الفلسفة فى الأصل دائرة معارف عامة • وباتساع نطاق التجارب والمشاهدات ، وتقدم البحث العقلى ، أخذ كل لون من ألوان المعرفة يستقل بذاته علما واضح المعالم بين المنهاج •

وقد دعت الثورة العلمية الجبارة التى تحققت فى غضون السنوات العشر الأخيرة ، دعت هذه الثورة أساطين الفكر • ورجال الفلسفة الى التساؤل : هل أصبحت الفلسفة غير ذات موضوع بعد أن اقتسمت تراثها العلوم المختلفة ؟ •

ولكننا سرعان ما نستبين أن العلم لا يستجيب لمطالب العقل البشرى جميعها : فليس فى وسع العلم أن يمكننا من الاحاطة بمعرفة العالم ، وبادراك المطلق • والعلم لا يضع لنا غاية نتطلع اليها فى أفعالنا ، ولا يحدد لنا هدفا نتوخاه فى أعمالنا • ومن ثم لزم أن تظل الفلسفة صنوا للعلم ، أو بعبارة أصح أن يتعاون كل من الفلسفية والعلم تعاونا وثيقا فى ظل « تعايش سلمى » من أجل سعادة البشر • فالفلسفة لازمة للانسان لزوم التنفس • ولعل ذلك أن يكون مصداقا لعبارة أرسطو المشهورة : « اذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف ، واذا لم يلزم التفلسف وجب أيضا أن نتفلسف حتى نثبت عدم لزوم التفلسف » •

والانسان شغوف بالمعرفة متطلع الى البحث والتنقيب ، لا ينقطع تساؤله عن طبيعة المعرفة القائمة فى عقله ، وهل هذه المعرفة ثمرة التأمل الخالص والنظر البحت أى وليدة نشاط عقلى صرف ، أم أنها مستمدة من الأشياء الخارجية آتية من التجربة ؟ أو أنها تنجم عن التأمل العقلى والملاحظة والتجربة جميعا ؟ .

والتأمل الفلسفى يتخطى بنا حدود الامكانيات التجريبية ويبحث القيمة فى ذاتها . والفلسفة العامة تتناول بالدراسة المشكلات التى قد تعترض العلوم الجزئية فى أبحاثها . فتقف هذه العلوم ازاءها مكتوفة الأيدى عاجزة عن التوصل الى حلول مرضية لها : من قبيل ذلك مشكلة الصلة بين الوقائع النفسية والوقائع الفسيولوجية ووحدة النفس أو « الأنا » ، وطبيعة الاحساسات والأفكار والذاكرة ، وعلاقاتها جميعا بالحقيقة الواقعية أو بالوقائع ، ومشكلة أصل العقل وقيمته ودعامة العلم ومجاله ومستواه ، ومشكلة الضمير الأخلاقى والمسئولية ... ، مثل هذه المشكلات وما على غرارها تتناوله الفلسفة العامة بالفحص . أو ليست الفلسفة محبة الحكمة ؟ وأليست الحكمة تعنى المعرفة والفضيلة فى آن واحد . ومن ثم كان للفلسفة غايتان جوهريتان :

١ — غاية نظرية : فهى تتوخى تزويدنا بمعرفة الحقيقة ، وتروم تفسيرها .

٢ ـ غاية عملية : فهى تسعى الى التماس مفهوم واضح للخير وتضع لنا قواعد راسخة لسلوكنا الأخلاقى •

ولو أننا روينا النظر فى موضوع الفلسفة لرأينا أنها تستهدف هدفا مماثلا لذلك الذى تستهدفه الأديان السماوية • بيد أن الدين يعتمد على الوحى ويستند الى الايمان ، بينما تتوسل الفلسفة الى تحقيق هدفها الذى ارتسمته بالتأمل البحت والتفكير السليم والاجتهاد العقلى ، معتمدة فى ذلك على ملكات العقل البشرى •

ومن ثم فالمنهج الفلسفى منهج عقلى فى جوهره : فالفلسفة لا تقر شيئا على أنه الصواب الا ما يراه العقل أنه كذلك •

العلوم والفلسفة :

ولكن اذا كانت هذه هى طبيعة الفلسفة أليس يحتمل أن يختلط مفهومها على أذهاننا بمفهوم العلم ؟ ان كل علم هو ثمرة البحث العقلى والتجريبى فى آن واحد ، ونحن نعلم أن الروح الحافز لتقدم العلم فى جميع مجالاته ينبع من العقل البشرى •

وقد زعم البعض أن الفلسفة قد فات أوانها وولى زمانها ، فما عليها الا أن تقبع مهيضة الجناح فى ركن نساء ، فتنحصر رسالتها فى معرفة عامة وفروض شاملة • على أننا قدرأينا أن الفلسفة ارتبطت منذ القدم ارتباطا وثيقا بالمعارف العلمية •

فلم يكن هنالك فى الأصل علوم متميزة بل كانت الفلسفة تحيط بألوان المعارف على تنوعها وتعددها . بيد أن انفصال العلوم عن الفلسفة واستقلال كل منها بموضوعه ومنهاجه ، كل هذا قد يبدو فى الظاهر موهنا من قدر الفلسفة ، مضيقا كل التضييق لمجالات تأملها . هذا والمعرفة العلمية تمتاز بأنها معرفة يقينية أو تكاد تكون يقينة وثبت بالتجربة صحتها . بينما المعرفة الفلسفية لا تعدو أن تكون فروضا تختلف بين مفكر وآخر ، ومن مذهب الى آخر . والفلسفة من ثم لم تعد بذاتها مصدرا للمعارف المتخصصة ، وقد طغى العلم على مجالها فأخذ هذا المجال يضمر حتى يكاد يتلاشى . ويذهب العلامة « جوبلو » الى القول بأن الفلسفة تشتمل فحسب على دراسة كل ما لم ينجح الانسان بعد فى معرفته معرفة علمية .

وثمة حقيقة واضحة بادية للجميع مهما اختلفت آراؤهم ، ألا وهى : ان كل علم من العلوم له مجاله الخاص الذى لا يتعداه. فالرياضيات مجالها الكم ، والطبيعيات تبحث فى الحركة والتغير، وعلم النفس يدرس الظواهر النفسية والسلوك . . . الخ . والانسان ينزع بطبعه الى دراسة عامة شاملة يحلق بها فوق موضوعات العلوم جميعا فى نظرة جامعة . هذه الدراسة لا نتقالها من أى علم من العلوم الجزئية،فتبادر الفلسفة بالنهوض بها.وليس ثمة نزاع فى أنها تنهض بهذه المهمة على ما فيها من جلال وخطورة ، وقد أقر « أوجست كومت » نفسه — وهو مؤسس

المذهب الوضعي ، وهو الذى يرى أن ليس ثمة معرفة ممكنة خارج نطاق العلوم الوضعية ـ بهذا الدور الذى تؤديه الفلسفة، فهو يرى أن الفيلسوف أشبه بضابط اتصال بين مختلف العلوم.

فالفيلسوف اذن يدرس العموميات ويتوخى أن يجمع فى نظرة شاملة جوهر المعارف الانسانية ويوحد بينها .

عدم كفاية العلم :

واذا كانت المعرفة العلمية ثمرة لنشاط العقل فان العقل ذاته لا يجد فيها غناء ولا مقنعا . والانسان يبغى معرفة العالم وفهمه ، ويروم استكناه ماهية الواقع واستخبار طبيعة أصل العالم وعلته . ويعنيه أن يكون على بينة من مصيره ، وعلى وعى بما يجب عليه عمله . هذا المجهود الذى يبذله الانسان سعيا وراء المعرفة والفهم المحيط بكل شىء،معرفة وفهما يمكنانه من تدبير أفعاله وتوجيه سلوكه على خير وجه وأكمله ، هذا المجهود عينه لا سبيل الى تحقيق غاياته واصابة أهدافه فى نطاق العلم واطاره . هذا المجهود الفعال هو معين لا ينضب للتأملات الفلسفية .

ويلوح لنا أن العلم لا يستطيع أن يصل الى فهم تام شامل لماهية الواقع . فالقوانين لا تعدو أن تكون علاقات ثابتة بين الظواهر ولكنها ليست علاقات مفسرة للظواهر عينها . ومن ثم نجد أن القوانين لا تكشف لنا عن سبب وجودنا

ولا ترشدنا الى علة الظواهر • ولكن ذهننا التواق الى الفهم المدرك - المتطلع الى الادراك المحيط ينزع الى معرفة العلل الأولى •

والعلم لا ينطبق الا على الظواهر أعنى على النسبى ، والتفكير يسعى الى معرفة الأشياء ذاتها ، الى اكتناه طبيعة الواقع كما هو موجود وجودا مستقلا عن أنفسنا • ومن ثم يثير العلم مشكلات تتصل بجوهر الأشياء وطبيعتها •

وبعض هذه المشكلات لا ينبغى أن نغفله أو نغفل عنه، اذ أن الانسان يبغى معرفة ما عسى أن تكون عليه طبيعته ، وماذا سيؤول اليه مصيره • وهو يروم معرفة ماهية خلود النفس وطبيعة الله فاطره ومدبر الكون كله • والعلم لا يغنيه عن ذلك شيئا •

والعلم يقف قاصرا متخاذلا أمام مشكلة تتصل بصميم وجودنا وبأعماق حياتنا ، أعنى مشكلة الفعل الانسانى • فالعلم يتمثل لنا جماعا من أحكام مستخلصة من الواقع ، فهو يدرس ما هو كائن ويسجل ماتمليه عليه الملاحظة والتجربة ، ويقرر الأحكام بصددها • ونحن لا نستطيع أن نستخلص مما هو كائن ما ينبغى أن يكون • فنحن لا يمكننا أن نولد من حكم واقعى حكما للقيمة ، وعلى ذلك فاذا كان العلم يمدنا أحيانا بوسائل الفعل - فانه لا يضع لنا غايات هذا الفعل • واذن فالعلم يترك المشكلة الأخلاقية دون أن يلتمس لها حلا موفقا •

مطالب العقل والميتافيزيقا :

أن العلم لا يكفى اذن جميع مطالب العقل • وقد حاولت الفلسفة دون ما توان أن تتخطى حدود العلم ، وأن تضـــع أساسا للميتافيزيقا والأخلاق ولنظرية القيم بوجه عام •

والميتافيزيقا على نحو ما تفهم فى أغلب الأحيـــان ، تحاول فهم حقيقة الأشياء ذاتها ، وتتوخى تفسير طبيعة العالم تفسيرا كاملا محيطا وتروم الكشف عن أصله الأول •

ويقصد بالميتافيزيقا عادة دراسة تتجه الى معرفة الحقائق القائمة فيما وراء الطبيعة التى تدرسها العلوم • ونجد مـــع ذلك أن التمييز بين العلم والميتافيزيقا يرجع الى عهد قديم جدا، ذلك لأن ارسطو يميز الفلسفة الأولى من العلوم الجزئية • وهذه الفلسفة الاولى تختص فى رأيه «بالنظر فى الموجود بما هو موجود» •
تختص فى رأيه « بالنظر فى الموجود بما هو موجود » • وقد
وقد خص أرسطو بحث الميتافيزيقا فيما هو موجود للتفرقة بينها وبين العلوم الجزئية التى تبحث فى الموجود «بحال ما» كما هو الشأن فى العلم الطبيعى الذى يدرس ظـــواهر التغـــير فى الموجود ، والعلوم الرياضية التى تجرد الكم من المـــادة • ويرى « ديكارت » أبو الفلسفة الحديثة ، أن الميتافيزيقا هى دراســـة المعارف الأولى مثل معـــرفة النفس والله • وفى رأى هذيـــن الفيلسوفين ، «أرسطو» و «ديكارت» لكل من العلم والميتافيزيقا

موضوعه ، أما منهجهما ودرجة اليقين التى يصلان اليها فهمـا سواء فى المجالين على وجه التقريب . بيد أن « ديكارت » يعتبر حقائق الميتافيزيقا أوثق وأشد يقينا من حقائق العلم .

وقد توالى قيام علوم تتبع مناهجا خاصة . ووصلت هذه العلوم الى نتائج تسلم بصحتها جميع الأذهان ، بينما ما برحت نتائج الفلسفة موطن جدال ومثار نقاش . ومن هنا بدأ الفصل الحقيقى بين العلم والميتافيزيقا ، فقـد أصبح من المسلم به أن العلم لا يختص الا بدراسة النسبى ولكنه يصـل فيه الى نتائج يقينية لا يكاد يقوم نزاع بصـــددها . وعلى العكس من هذا تبغى الميتافيزيقا الوصول الى المطلق . فهـى تتساءل عن تركيب العالم فى جوهره وهذا ما يختص به مبحث الكوسمولوجيا العقلية وهى تستفسر عن ماهية الجوهر الروحى، وعن الله وطبيعته .ولكن هذه النتائج التى تصل اليها الميتافيزيقا موضع أخذ ورد ، فهى لا تعدو أن تكون نتائج فرضية ، ولم ينجح مذهب من المذاهب بعد فى فرض تعاليمه على جميـع الأذهان .

ومع ذلك فهناك من الفلاسفة من ذهب فى آرائه الى حـد انكار امكان قيام الميتافيزيقا ، ففى رأى « كنط » أو فى رأى « أوجست كونت » كل بحث له طابع ميتافيزيقى ينبغى أن نصرف النظر عنه .ولكن الميتافيزيقا تشبع فى الانسان حاجة جوهرية ،وليس أدل على ضرورة الميتافيزيقا من أننا لو استعرضنا تاريخ الافكار

والمذاهب ، للاحظنا أنه بعد كل حركة نقدية عظيمة تنصب على تجريح الميتافيزيقا بغية هدمها ، تقوم مذاهب جديدة تنهض بتفسير كامل للعالم ، ومحاولات التعرف على المطلق • من ذلك أنه بعد النقد الذى وجهــه « كنط » الــى الميتافيزيقا • قامت مذاهب « هيجل » « وفشته » ، و « شيلنج » و « شوبنهاور » • وبعد وضعية « كونت » حاول كثير من الفلاسفة أن يصلوا من جديد الى المعرفة الميتافيزيقية فنجد الفيلسوف الفرنسى « هنرى برجسون » يحاول أن يظهرنا على امكان قيام معرفة حدســية بالواقع جنبا الى جنب مع المعرفة العلمية •

على أننا ينبغى أن نميز بين الميتافيزيقا التى تبحث فى أمور الوجود وهى الميتافيزيقا الأنتولوجية وهى التى تصل بالضرورة الى نتائج فرضية بحتة ، وبين الميتافيزيقا النقدية وهى التى قــد تصل نتائجها الواضحة البينة الى يقين قد يعدل أحيانا يقين العلم ذاتــه •

الميتافيزيقا والقيم :

ثمة قيم ثلاث تعتبر دون منازع دعامات للحياة والتــأمل، أعنى بها الحق والخير والجمال • ومجال الحق علم المنطق الذى يبحث فى شروط الفكر الصحيح • والأخلاق • تجلى لنا الخير ، وتعنى بأبراز ما ينبغى أن تكن عليه حياتنا ، وتحدد القيم التى تطبق على أفعالنا • وعلم الجمال يدرس قيم الجمال ، والفلسفة

تشمل هذه العلوم جميعا ، ومن ثم كانت الفلسفة من وجهة النظر الحديثة بمثابة دراسة للقيم •

وفى أيامنا هذه ، ونحن ينبغى فى دراستنا للفلسفة أن نعرض التيارات الحديثة والمعاصرة ، أقول فى أيامنا هذه فلسفات عديدة للقيم • وهذه الفلسفات تتساءل ما اذا كان ينبغى نسبة هذه القيم الى موجود أسمى أم أنها آتية من تأمل الانسان وحيويته وفاعليته فى الوجود • ونحن نلاحظ أنه وان كانت هنالك أجزاء من الفلسفة أصبحت علوما — مثل علمى النفس والاجتماع — فان الميتافيزيقا والأخلاق ودراسة القيم تبدو متنافرة مع البحث العلمى التقريرى ، فالميتافيزيقا والأخلاق ودراسة القيم هى فى الواقع جوهر الفلسفة ذاتها فى عصرنا الحاضر •

ومع ذلك فلا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا ما هنالك من وحدة عميقة وارتباط وثيق بين الدراسات الفلسفية وعلم النفس • فالواقع أن الأخلاق وعلم الجمال وعلم المنطق لا تستطيع تحديد القيم الا بتأملها فى شعور الشخص الذى يحس احساسا جماليا ، ويفكر تفكيرا صائبا • أما الميتافيزيقا فان جهدها الأول منصب على تبين ما هو آت فى ميدان المعرفة من ناحية الذات وما هو راجع الى الموضوع • ومن ثم ينبغى أن تعتمد الميتافيزيقا على دراسة الذات العارفة أو الانسان •

الفلسفة تبدو اذن وقبل كل شيء تأملا فى موضوع المعرفة والفعل • وعلم النفس ، كما لا يخفى ينصب على دراسة هذا الموضوع • ومن ثم نجد ما لعلم النفس من أهمية فى ميدان التفلسف • ففى نشاط الانسان العام وأفعاله نجده يفرض ميوله ورغباته على الواقع ، وفى العلم نجد الانسان يتجه صوب الأشياء الخارجية ، ويحاول أن يستخلص قوانين الظواهر • ولكن بالفلسفة نجد الانسان يتجه صوب ذاته ويتأمل فى عين أفعاله محاولا أن يكتشف قيمتها ، ويتأمل فى معرفته ويجتهد فى الاحاطة بحدودها ، ومن هنا نجد الانسان يتخطى مجال أفعاله ومعرفته كما تحدث تلقائيا وبالطبيعة • فوحدة الفلسفة تتمثل بحق فى التأمل الميتافيزيقى • فالتأمل الميتافيزيقى ينصب على وعينا التلقائى الطبيعى ، على أحكامنا العلمية والجمالية والأخلاقية • وليس ثمة دراسة تلقى الضوء على الصلة بين تفكيرنا والمطلق أو الوجود ، كدراسة مشكلة المعرفة وقيمتها • والمعرفة تسعى وراء الحقيقة فما هى هذه الحقيقة التى يطلبها الجميع ؟ مجرد قيام هذه الدراسة قاطع بضرورة الميتافيزيقا • فليست الميتافيزيقا خرافة كما يروق للبعض أن يزعم •

خصائص التامل الفلسفى :

يمكن أن يقال ان الفلسفة فى صميمها منهج تأمل عقلى بالأصالة • والنظر الفلسفى حق مشاع للناس جميعا — كما تبينا

من قبلُ — فهم يمارسون التفلسف فى الحياة على تباين ثقافاتهم وتنوع اهتماماتهم •

بيد أن الفيلسوف هو الذى يتصدى لاثارة المشكلات ووضع حدودها ثم يشرع فى التماس الحلول لها • وقد تفضى الحلول الى اثارة مشكلات جديدة • وحيثما كانت المشكلات الفلسفية مماثلة للمشكلات العلمية ؛ يلتقى المنهج الفلسفى والمنهج العلمى • فكلاهما ، ثمئتذ يستعين بالقياس استعانته بالاستقراء•بالاستقراء نصل الى نتائج عامة من خبرات وتجارب جزئية مختلفة ، وينبغى هنا أن نوجه النظر الى أن التجربة لا يقصد بها تلك التى تجرى فى كنف المعامل فقط • وأن تجربة المعمل ليست وحدها التى تعين العالم على الوصول الى النتائج السليمة التى يصل اليها • فلا بد من تلك العمليات العقلية التى يستعين بها على الاستقراء والفرض والاستنباط • وبالقياس نكتشف الأفكار المتضمنة ونسوق الاستدلالات اللازمة للتحقق من صحة النتائج • فليس فى الوسع اختبار الفروض الا بهذه الطريقة •

وتنبسط دائرة التأمل الفلسفى الى مجال أوسع • فبينما لا يستطيع الانسان أن يقبل على الدراسة العلمية الا اذا تهيأ لها بالأدوات اللازمة للبحث ، يمكنه أن يتفلسف على النحو الذى يروقه • ففى مجال الفلسفة لكل انسان الحق فى المناقشة والتأمل بقدر ما يتاح له من معرفة وما يهيأ له من خبرة • فنحن جميعا

ننتمى للطبيعة البشرية • ولكل منا تجارب مارسها وصعوبات صادفها • من هذه الزاوية ، وفى اطار هذه الخبرة المتجمعة ، يقبل الانسان على التفكير وينصرف الى التأمل • وهما حق طبيعى له لا يصح حرمانه منه • لأنه حق مرتبط أوثق ارتباط بحيساته كانسان •

وقد ذكرنا مصداقا لهذا أن الفلسفة لازمة للانسان لزوم التنفس ولعل القصد من هذا أن التأمل الفلسفى ضرورى للانسان ضرورة التنفس للحياة • فهل معنى هذا أن التأمل الفلسفى ميسر لكل انسان ؟ انه ينبع من ينبوع الحياة ويجرى فى تيارها •

يرى الفيلسوف المعاصر «كارل ياسبرز» فى كتابه: «الطريق الى الحكمة » أن التأمل الفلسفى ينبع من صميم الانسان وليس أدل على هذا من أننا نلحظ هذه الظاهرة فى أسئلة الطفل الشغوف التى توقع الكبار فى أشد احراج • مثل ذلك أن طفلا ينادى متعجبا : « أحاول أن أفكر فيما اذا كنت شخصا آخر، ومع ذلك فأنا دائما أنا » • وبهذا يمس هذا الطفل شغاف مشكلة على غاية كبيرة من الأهمية هى مشكلة وجودنا أى معرفة الذات الانسانية أى معرفة « الأنا « Ego » فيقف الطفل حائرا أمام هذا اللغز ينتظر الاجابة على سؤاله •

وطفل آخر ينصت الى تلاوة سفرالتكوين حيث وردت هذه العبارة : « فى البدء خلق الله السموات والأرض » فيبادر

بالتساؤل « وماذا ياترى كان قبل البدء ؟ » فهو هنا يكتشف حقيقة كونية خطيرة وهى أن المسائل يفضى الواحد منها الى الآخر الى ما لانهاية وأن العقل لا يقف فى شغفه بالمعرفة عند حد ، وليس هنالك على ذلك فى نظر الطفل تسليم ببداية للكون على هذا النحو . وطفل ثالث فى طريقة لزيارة عمته وهو يعتلى الدرج فاذا به يدرك أن كل شىء يتغير دون انقطاع والأشياء تمضى كما لو لم يكن لها وجود ومع ذلك هناك شىء ثابت : صعود الدرج لغاية هى الوصول لعمتة وهذه الغاية يتشبث بها، هى أمر ثابت يمثل أمامه فيسعى ابه .

هكذا حياتنا نحن والعالمفى تغير متصل ، الأمواج تكاد تجرفنا ولكننا نقاوم ، ونلتمس دعامة ثابتة نركن اليها . ويمضى « ياسبرز » الى القول بأن التأمل الفلسفى من حيث هو منبثق من أعماق الانسان شائع بين الناس جميعا أطفالا وبدائيين بل وعند أولئك الذين اختلت موازين شخصياتهم فاعتبرهم المجتمع من المجانين . وكثيرا ما قيل ان الحقيقة تخرج من أفواه المجانين وكثيرا ما كان هناك ارتباط وثيق بين العبقرية والجنون « فليس بين الجنون والعبقرية الا قيد شعرة » .

والذى يعنينا من حديث « ياسبرز » أن هناك دائما رغبة جياشة عند الانسان من حيث هو انسان — طفلا أو يافعا بدائيا أو متحضرا — للمساهمة فى تيار الفكر الانسانى بالتأمل والبحث.

والحق أننا لو طالعنا انعكاس الفكر فى جميع نواحى الحياة لرأينا أن المذاهب الفلسفية والتيارات الفلسفية عامة كثيرا ما كانت حافزة على تقدم العلم .

ولذلك كان الهجوم على الفكر الفلسفى مردودا على أصحابه .

وليس أدل على ذلك من موقف الفيلسوف الفرنسى «أوجست كونت » . فهو يهاجم الفلسفة وفى هجومه يضع أصول مذهب جديد هو الفلسفة الوضعية .

فما هى تلك الفلسفة التى يدور حولها النزاع ويثور النقاش ؟ ان كلمة فلسفة وهى « فيلوسوفيا » باليونانية هى محبة الحكمة والاقبال على المعرفة . محبة الحكمة والاقبال على المعرفة يلازمان الانسان ، فليس هناك حد للمعرفة أو نهاية للحكمة بينما العلم حين يصل الى القوانين فهى تستقر به عند قواعد ثابتة مؤكدة وهى تصدق على الظواهر صدقا حتميا لا تختلف فيه .

ان المعرفة الانسانية لا نهاية لها : فهناك سعى حثيث للبحث عن المجهود وتطلع دائم الى صبغ الحياة الانسانية بصبغة جديدة — هناك حركة تجديد متصلة فى الفكر الانسانى . فالحيقة فى الفلسفة غاية بعيدة تسعى الأجيال وراءها . الحقيقة التى بذل الحكماء الأوائل جهدهم من أجل معرفتها تتعددت،

مذاهبهم ، هى نفسها الحيقة التى لا زال الفلاسفة المعاصرون يشكلونها ويصيغونها بعقولهم • فالمذاهب تتعدد والمشكلات هى هى لأنها مشكلات نابعة من الانسان ، والانسان مهما اختلفت آراؤه هو هو دائما : شغوف بالمعرفة محب للاستطلاع دائب دائما أبدا على تشكيل حياته وتذوقها •

ان التأمل الفلسفى بحث عن كنه الحياة وسعى دائم من أجل تشكيل القيم التى تجعل للحياة معنى • وعلى ذلك فاذا كانت صفة العلم الأولى أن قوانينه موضع اتفاق فان صفة الفلسفة الأولى أن مذاهبها موضع اختلاف •

ويذهب كثير من الباحثين الى أن الفلسفة تثير دائما الجدل العقلى • فما نكاد نجيب عن مشكلة حتى تثار مشكلة جديدة من هذه الاجابة • وعلى ذلك فيخطىء من يظن أن فى الوسع تعريف ميدان الفلسفة وتحديد مجالاتها •

ذلك أن الفلسفة تنبض بالحياة • وهل فى وسعنا تعريف الحياة • ان الحياة كما يقول « هنرى برجسون » أشبه ما تكون بسيمفونية موسيقية حالمة • فهل بوسع أحد أن يحدد كنه هذه السيمفونية تحديده لكنه الظاهرة الطبيعية ، اننافحسب نندمج فيها ونعيشها • كذلك الحياة لا تعريف لها ولكنا نعيشها ونملؤها بتصوراتنا وقيمنا • والفلسفة انعكاس لهذا الجهد الذى نبذله من أجل حياتنا • ولذلك يذهب بعض المفكرين المعاصرين

الى أن الفلسفة فى حقيقتها خواطر وأحلام لا ماضى لها ولا حاضر ولا مستقبل • ولذلك فهم يتساءلون كيف يمكن أن تكون الحياة حياة اذا خلت من الخطرة والفكرة•من الحكمة والعبرة من الأمنية والأمل ، ولذلك نجد ان الاتجاه المعاصر يحاول ان يجعل مشكلات الفلسفة مشكلات نابضـــــة بالحيـــاة بينمـــا كثير من الفلاسفة القدامى ومن مفكرى العصور الوسطى عزل المشكلات الفلسفية عن الحياة وجعلها لفظية جافة • وقد تأثر بعض المفكرين بهذا الاتجاه المغلق نحو الشكلية والمناقشات للفظية فهاجموا الفلسفة باعتبارها أفكارا جافة يتلاعب بها أصحابها فى صومعة نائيـــة عن الحياه ، ومن هنا كان الهجوم على الفكر الفلسفى باعتباره فكرا يدور فى دائرة مغلقة •

ولكن الفكر الفلسفى هو بحق فكر جياش بالحياة •



فلســـفة العـــلوم

الفلسفة النقدية :

لا تستهدف فلسفة العلوم فرض مناهج على العلماء ، بل تنصب دراساتها على فحص المناهج التى يستخدمها هؤلاء بالفعل • فهى اذ تتأمل فى العلم تتخطى مجالاته وتضعه فى ميزان أحكامها فتتبين مجاله ، وترسم حدوده ، وتخضعه بذلك للتحليل النقدى • وليس من شك فى أن التأمل فى العلوم من المهام الأولى فى التفلسف •

ولقد كانت الفلسفة فى القديم تضم المعارف كلها ، وكان التأمل منصبا على العمليات العقلية التى تستخدمها الفلسفة فى دراسة هذا الموضوع أو ذاك ، فاستنبطت الشروط اللازمة للفكر الصحيح وبذلك وضعت قواعد المنطق •

ولكن كيف يتهيأ أن نشكل قواعدا ونضع مناهجا تهدينا الى الحق ؟ ينبغى لنا أولا أن نعرف ما هى الحقيقة ، فما لم نعرفها فكيف يمكن أن ندل على الطريق اليها ؟ نحن فى العلم نخضع دائما لحقيقة تؤكدها دلائل ثابتة مستمدة من بعض الاستدلالات • فنحن نسلم بأن ا = ب ، ب = ج فلا محيص عن التسليم بأن ا = ج • فههنا ضرورة حقيقة تفرض على الذهن وتبسط سلطانها عليه • فثمة مبادىء يمارس عقلنا التفكير

بفضلها • والمنطق يكشف لنا عن هذه المبادىء • فهو لا يفرض قوانين على العقل وانما يتقبل العقل كما هو عليه • ولذلك نرى « ديكارت » ينكر قيمة المنطق من حيث أن القواعد التى يلوح أنه يشكلها قائمة بالفعل فى العقل ، مشاع بين الناس •

ولكن اذا كان العقل السليم « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » — كما يقول « ديكارت » — فليس ما يمنع من أن يقع الانسان فى الخطأ فى معظم الأحيان • وهنا نلاحظ أن للمنطق عملا أساسيا يتمثل فى الاشراف على اتباع القواعد الصحيحة للتفكير السليم • فالمنطق يشرف بذلك على دقة مراعاة العالم فى بحثه لهذه القواعد ، من حيث أن العالم نفسه باعتباره انسانا ، عرضة للخطأ • فثمة عوامل بعيدة عن الفهم العقلى الخالص يمكن أن يكون لها تأثير على حكمه •

ولئن كان من واجب العالم أن يأخذ على الدوام حذره من الخطأ وألا يكف عن نقد الخطوات التى يخطوها ، وضبط التأكيدات التى ينتهى اليها ، والتساؤل عما اذا كان يبرهن برهنة سليمة ؛ فان هذا المجهود النقدى هو — على نحو ما — مجهود منطو فى صميم بحثه ، وليس مجموعة من القواعد والتعليم مستقلة عن هذا البحث •

والملاحظ أنه ما كادت العلوم تستقل عن الفلسفة حتى غدا المنطق الصورى معدوم الفائدة • نعم لقد زعم المناطقة «

فترة طويلة ، أن فى سعهم أن يضعوا قواعد التفكير السليم ولكن هذه القواعد لا تفيد العلم فى شىء • فقد بدأ العلم باستهلال القرن السادس عشر يحقق تقدما فذا غير مبال بتعاليم المنطق ، بل استند الى مناهج تشكلت من واقع التجارب عينها ، ومن مواجهة الصعوبات التى تمثل تباعا أثناء عمليات البحث • ولقد نبذ المنطق المصورى المعيارى بعد أن انهالت عليه معاول نقد « بيكون » و « ديكارت » •

ومع ذلك ، فلا مشاحة فى أننا لا نستطيع أن نتخلى تماما عن النظر فى الفكر السليم ، ودراسة خطواته الأساسية • فهنالك دائما منطق هو بمثابة علم وضعى لقوانين الفكر ، فان ما يعبر بحق عن الفكر هو صحته أو بطلانه • ولقد حقق المنطق فى أيامنا تقدما بالغ المدى ، فلم يعد محصورا فى نطاق التصور الأرسطى ، الذى يبغى رد جميعا لعلاقات الى علاقات ضمنية ، بل غدا هنالك المنطق الرياضى وهو منطق رمزى أدق من كل منطق يستند الى اللغة فى التعبير،وأعم مجالا من المنطق الحملى•

وقد غدا المنطق بذلك علما بين العلوم • أما مناهج البحث فى العلوم فليست هى المنطق الصورى المعيارى ، وليست هى كذلك المنطق الوضعى أو المنطق الرياضى عند المحدثين • ولقد أضحى العلم بذلك سيدا فى ميدانه ، وصار من اختصاصه تحديد طبيعة المناهج التى يستخدمها • ولم يعد أمام الفيلسوف الا أن يدرس هذه المناهج ذاتها •

وفلسفة العلوم ، هى دراسة لمناهج العلوم ، فهى لا تضع قواعد للعلم ، ولا تحاول أن تعين ما يجب أن تكون عليه مناهج العلوم ؛ بل تدرس ما هى عليه هذه المناهج بالفعل • تحلل هذه المناهج وتحدد نقط البداية التى استندت اليها والنتائج التى توصلت اليها • ولا شك أن مناهج العلوم على تعددها وتنوعها تسدى خدمة عظيمة للدراسة النقدية للمعرفة اذ تعين على البحث فى قيمة العلم وعلاقته بالواقع •

المعرفة العامة والمعرفة العلمية :

يذكر لنا « لالاند » أننا نطلق العلم على مجموعة من المعارف والابحاث التى وصلت الى درجة كافية من الوحدة والضبط والشمول ، بحيث تفضى الى نتائج متناسقة • فلا تتدخل فى ذلك أذواق الدارسين ومصالحهم ، انما ثمة موضوعية خالصة ، تؤيدها مناهج محددة للتحقق من صحتها • وعلى هذا الاعتبار تكون الرياضيات والطبيعة والكيمياء علوما • وقد تحقق انفصال العلوم عن الفلسفة تباعا وتدريجيا • فقد انفصلت علوم الفلك والرياضيات منذ القدم • وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر انفصلت الطبيعة ، وانفصلت الكيمياء فى القرن الثامن عشر ، ثم الفسيولوجيا فى القرن التاسع عشر ، وعلما النفس والاجتماع فى القرن العشرين •

والعلم ينهض على المعرفة الموضوعية لا على الرغبة ولا على

الحماس العاطفي ، فاذا كنا نرغب فى تسخير الطبيعة فليس لنا من سبيل لتحقيق ذلك الا بفهم الطبيعة فهما موضوعيا وبذلك يمكننا أن نتحكم فيها • وعلى هذا يصدق شعار « فرنسيس بيكون » : « لكى نسود الطبيعة ينبغى أن نعرفها » • ونحن اذا أطعنا قوانين الطبيعة أمكننا أن نحكمها •

ان الغرائز لا تحقق غايتها الا لأن كل غريزة تتضمن معرفة كامنة ضمنية بقوانين العالم • والنشاط الانسانى ليس ممكنا الا بفضل المعرفة العامة • العلم يعمل على تقدم هذه المعرفة العامة فيضاعف القدرة على العمل والانتاج ، ويتيح ابتكار الآلات وشفاء الأمراض • وبين العلم والعمل الفنى « التكنيك » ارتباط وثيق • فالعمل الفنى يعتمد على العلم وهو لا يعدو أن يكون تطبيقا له ، بل ان العلم نشأ أول ما نشأ من النشاط الفنى ، انبثقت أصوله من القواعد العملية • ولا شك أن الصعوبات التى تواجه فى التطبيقات هى فرص لتحقيق التقدم العلمى • وقد قيل بحق ان معظم مكتشفات « باستير » الهامة يرجع الفضل فيما للمشكلات الفنية (التكنيكية) التى واجهته •

وقد اشتد الارتباط واتضحت قسماته فى أيامنا هذه بين العلوم وتطبيقاتها • واذا كان بعض العلماء يعلنون أن غاية العلم ينبغى دائما أن تكون المعرفة لذاتها ، فان البعض الآخر لا ينى عن تركيز العناية وحصر الانتباه فى تطبيقات العلم • بيد أن

الملاحظ دائما أن مكتشفات العلم من حيث هو معرفة لذاتها تستخدم على نطاق واسع فى التطبيق ، ومخترعات التطبيق زاخرة بالتعاليم النظرية • فالغاية النظرية والغاية العملية للعلم غايتان متكاملتان متلازمتان لا تنفصل احداهما عن الأخرى • ويبدو أن منبع العلم هو المعرفة العامة التى يستطيع الانسان أن يجنيها من العالم لكى يتمكن من ممارسة نشاطه فيه وعليه • ان العلم هو امتداد وانبساط للمعرفة العامة التى يروم الانسان بها ان يملك العالم فى قبضته ليفرض سلطانه عليه •

ولذلك لا ينبغى لها أن نواجه المعرفة العامة بالمعرفة العلمية بحيث نقول — كما فعل القدامى — ان المعرفة العامة تنصب على المحسوس وهدفها العمل ، بينما المعرفة العلمية بعيدة عن كل اهتمام تطبيقى عملى ، تبغى ادراك الحقيقة على مستوى الأفكار الخالصة،ففى العلم الحديث يتكامل النظر والعمل فى عروة وثقى • ومن ثم فليس بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية اختلاف فى الطبيعة ، ففى احداهما كما فى الأخرى يبدأ الانسان من الاحساسات ، ويكتشف بين الكيفيات التى يدركها علاقات ثابتة أو قوانين ، وتتيح له هذه القوانين بالتالى أن يمارس نشاطه العملى • لكن المعرفة العلمية هى الأدق والأعم والاشمل • وبينما تقف المعرفة العامة عند حد الكيف ، يترجم العلم ما هو كيف بالكم ، ويدخل القياس والضبط ، يربط بين الوقائع فى دقة ويعبر فى معظم الأحيان عما بينها من روابط تعبيرا رياضيا •

المنهج العلمى :

من الملاحظ أن العلم لا يلوذ بخطوات جديدة على النظر الانسانى ، كالملاحظة والفروض والبراهين • ولكن بينما تستخدم هذه الخطوات فى معظم الأحيان استخداما تلقائيا ، فانها فى العلم تنظم وتنسق ، ولا يعتمد عليها عفوا ، بل يقصد اليها قصدا وتطبق بغاية الدقة والانتباه والتحوط • ففى الملاحظات والتجارب التى ينهض بها الباحثون يحذرون من أخطاء الحواس وتتضاعف استفادتهم من التأمل بفضل ما يلجأون اليه من أجهزة ومقاييس • وفى الفروض لا يتعجلون التعميم •

ولقد نوه ديكارت بأهمية المنهج وضرورته ، فليس يكفى أن يكون لدينا عقل سليم ، بل ينبغى — وهذا هو الأهم — أن نستخدمه استخداما سليما • واذا كان ثمة اختلاف بين الناس فى مستوى الذكاء ، فان مرجع هذا لا الى تفاوت فى ملكاتهم الطبيعية وانما الى اختلاف المناهج التى يتبعونها •

ولكل علم منهجه ، أى لكل علم القواعد والعمليات الخاصة به ، والتى تتيح له أن يحصل على المعرفة السليمة فى طريق بحثه عن الحقيقة • ومن الملاحظ ، مع هذا أنه أيا كان المنهج المتبع فان العقل يستبدل بالمعارف المختلطة التى تزوده بها التجربة ، مبادىء دقيقة مؤلفة من عناصر متحددة ومتميزة وواضحة • ان العقل يحلل الواقع الى عناصر يمكنه بفضلها أن يعيد تأليفه •

فالعمليتان الجوهريتان لكل علم هما التحليل والتركيب • وقد قيل ان كل معرفة هى تحليل بين تأليفين • التأليف الأول هو بمثابة ضوء يسطع على الكل فيوضحه ، والتأليف النهائى هو الدقة والتحدد والتميز •

ان المعطى الحسى يمثل لنا بمثابة مركب مشوش ، ونحن نحاول أن نتبين فى البداية عناصر هذا المعطى : وتلك هى عملية التحليل • ولا ينبغى أن نخلط بين التحليل والتقسيم ، فالتقسيم يقسم الكل الى أجزاء كل جزء مركب مثل سائر الأجزاء • أما التركيب فهو البرهان العكسى الضرورى للتحليل • فلكى تكون العناصر مفسرة يلزم أن نتمكن بعونها من اعادة بناء المعطى على ما كان عليه • والعملية التى تعيد بناء الكل بعون عناصره هى عملية التركيب ، وهى عملية تمضى الى أمام (Progressive) بينما عملية التحليل تعود الى وراء (Regressive) • وقد لا يتم التحليل أو التركيب الا فى الذهن لا فى الواقع : فمثلا ضغط الهواء الذى يرفع الماء داخل المضخة لا يمكن عزله عن جميع الملابسات الأخرى لهذه الظاهرة الا بالعقل • وقد يتم التركيب والتحليل بالفعل كما هو الشأن فى الكيمياء حيث يمكن فصل العناصر وتركيبها فى التجربة المادية عينها • وفى الرياضيات يطبق التحليل والتركيب على القضايا فحين يمضى الرياضى من قضية تنتظر البرهان الى

قضايا أبسط تمت البرهنة عليها ، فهو يستخدم التحليل ، وحين يبدأ من قضايا تمت البرهنة عليها لكى يصل الى قضية تنتظر البرهان فهو يستخدم التركيب • والتحليل فى المنهج التجريبى يرتبط أوثق ارتباط بالاستقراء ، بينما يرتبط التركيب ارتباطا أشد بالاستنباط •

ولكننا ما نكاد نخرج من مجال المادة الخام حتى يصطدم التحليل والتركيب بعقبات كثيرة • ففى البيولوجيا أو علم الحياة لا يمكن أن تفهم العناصر الا فى العمل الوظيفى لها ككل • فهذا التضامن بينها واعتماد بعضها على البعض الآخر فى كل متسق ، يجعل التحليل تحليلا تعسفيا ذهنيا ، فالتحليل الواقعى لا يتم ، أما تركيب المادة الحية فلا يمكن تحققه البتة •

وفى علم النفس لا يمكن عزل حالة الا بوهم قد يفضى الى أخطاء خطيرة • فلكل حالة مغزى ، ولا يفسر هذا المغزى الا فى ضوء الصورة الجامعة • وكذلك الشأن فى علم الاجتماع حيث لا يفسر الفرد الا فى كنف المجتمع •

ولا ينبغى الاعتقاد بأن العلم يصل — حتى فى مجال المادة — الى اعادة بناء دقيقة للعالم من عناصر بسيطة • فالطبيعة الحديثة لم تعد ترى الذرة غير متجزئة بل هى مركبة من علاقات • فليس هنالك ظواهر بسيطة كما كان يرى ديكارت وانما الظاهرة هى نسيج من علاقات ، والطبيعة نسيج سداه علاقات ولحمته صفات •

الروح العلمى :

والحافز الذى يدفع العالم الى البحث ويهديه الى النظر السليم ويوجهه الى الموضوعية ، يطلق عليه الروح العلمى • ويقتضى الروح العلمى فى العالم ــ كما يذهب الى ذلك القدامى والمحدثون ــ سلامته فسيولوجيا وأخلاقيا • فينبغى أن يجمع الى دقة الاحساس وعمق الملاحظة وطول الدأب والمثابرة ، صفاء الذاكرة ونفاذ التأمل والقدرة على التجريد ، ومتانة التحليل والتركيب وصرامة الحكم ، هذا الى الصبر والنزاهة والشجاعة والاخلاص والانصاف والبرهنة العقلية • ويمكننا أن نجمل فيما يلى سمات الخصائص اللازمة للعالم :

يسعى العالم قبل كل شىء الى الموضوعية • فغاية العلم هى تحديد طابع الأشياء لا فى علاقاتها بعضها مع البعض الآخر • فالروح العلمى يقتضى تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذى يبذل نحو الموضوعية الخالصة وبخاصة كل اعتبار انفعالى عاطفى ، دينى أو أخلاقى ، وكذلك التحرر من سلطة العرف • وينبغى للعالم أن يتجنب التأييد السريع ، وأن يخطو كل خطوة فى البحث بتؤدة وتبصر ويقين وتثبت ، فالروح العلمى هو فى صميمه روح نقدى •

بيد أن العالم لا يروم المعرفة فحسب بل يبغى الفهم أيضا • وليس فى سعة أن يتقبل الوقائع كمعطيات تجريبية

قائمة ، وانما يتطلع الى سبر غورها وادراك كنهها ، وبتفسيرها يخضعها للفكر • فهو يجمع بين الموضوعية ، أى تسجيل خصائص الظواهر كما هى عليه ، وبين المعقولية أى صياغة هذه الخصائص صياغة عقلية محكمة •

وهذان المقصدان هما اللذان يبعثان الحياة فى الروح العلمى ، فهل هما متوائمان ؟ • قد يبدو أن ثمة تعارض بين معرفة العالم ورده الى الفكر الخالص • اذ قد يعنى رده للفكر رده الى ذاتيتنا وفى هذا اهدار للموضوعية • بيد أن ثمة مسلمة عامة تسقط هذا الاعتراض ، ألا وهى أن ثمة اتساقا بين نظام الأشياء ونظام العقل ، وفى هذه المسلمة تعبير عام عن مبدأ الحتمية (Determinism) الذى ينهض عليه العلم •

ويتيح لنا هذا أن نفهم بعض خصائص الروح العلمى التى تبدو متعارضة فى ظاهر الأمر • ففى الروح العلمى جانب شك وجانب ثقة وتأكد ، هما جانبان متلازمان ينمان عن الثقة بالعقل • ان الروح العلمى هو سعى نحو الحقيقة بتنحية أى مؤثر خارجى ، فالروح العلمى فى صميمه روح عقلى •

تصنيف العلوم :

يقتضى ما بين العلوم من تميز تصنيفها • والعلم هو ثمرة محاولات تتقلب بين الصواب والخطأ ، ونتيجة تجارب عديدة فى المجال التطبيقى (التكنيك) • وقد أدى هذا الى أن

تبدو العلوم المختلفة متفرقة متباعدة تخضع لصدفة التجارب وفرص المحاولات •

والعلوم عديدة وموضوعاتها متميزة كما يلاحظ « أوجست كونت » • ويلوح أن كل علم يكشف عن عامل جديد ، فالطبيعة والكيمياء تكشفان عن عامل المـادة ، والبيولوجيا تكشف عن عامل الحياة • وتختلف مناهج العلوم • فبينما تستند العلوم الرياضية الى البرهان ، تنهض العلوم الطبيعية على التحقق من الوقائع وتعتمد على التجربة • وتبلغ المعارف من التعدد حـدا لا يزعم أحد معه أنه يحيط بها كلها • ومن هنا نشأ التخصص • فغدا لكل تخصص مجاله المحدد •

وقد كان هدف « ديكارت » القضاء على هـذا التعدد ، فتوخى الوصول الى علم واحد ينشأ من العقل وتبدو العلوم كلها مشتقة منه • وقد نحى هذا المنحى أيضا « تين Taine » بيد أن الرغبة فى توحيد العلوم لم تجد سبيلها الى التحقيق • فمعارفنا معارف جزئية لا يمكن أبدا أن تنخرط فى سلك واحد • وعلى ذلك فاذا كنا لا نستطيع أن نرد العلوم كلها الى الوحدة ، فلا أقل من أن ننسق بينها بحيث يشملها سـياق عام شـامل • ويفيدنا هذا فى الوصول الى نظرة عامة مستوعبة للمعـارف الانسانية •

ولئن كان للتخصص العلمى منافعه ، من حيث أن التخصص

وحده يمكنه أن يخطو قدما بمجال تخصصه ، فان للتخصص من ناحية أخرى مثالبة ، اذ قد يتحول البحث الى مجرد روتين آلى ، وقد يغالى الباحث فيضخم فى أهمية المجال الذى تخصص فيه ، وقد يفضى به هذا الى اهمال سائر المجالات • وعلى ذلك قد يقف التخصص حجر عثرة فى سبيل تقدم العلم على اطلاقه •

والملاحظ أن دراسة الكثير من المسائل تتطلب الاستعانة بعلوم عديدة ، والتقدم العلمى ذاته ان هو فى أعماقه الا ثمرة تضافر وتعاون بين علوم عديدة مختلفة • فالهندسة التحليلية ثمرة التمازج بين الجبر والهندسة ، والكيمياء الطبيعية نتيجة التقريب بين الطبيعة والكيمياء • والفلك يستعين بالطبيعة والكيمياء وغيرها ، وعلم النفس يعتمد على البيولوجيا والطب ، وهكذا فينبغى اذن أن يكون هنالك — رغم ضرورة التخصص وأهميته — نظرة عامة هى بمثابة واسطة عقد بين العلوم ، ومن هنا وجه الحاجة الى التصنيف •

وقد حاول الفلاسفة من قديم أن يصنفوا العلم • فقسم « أرسطو » العلوم الى نظرية وشعرية ، وعملية ، تبعا لما تتضمنه من معرفة ، وما تصل اليه من ابداع ، وما تنتفع به من أدوات • وميز « فرنسيس بيكون » بين علوم البرهنة وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة ، وقد نهج على نهجه الانسيكلوبيديون • أو

أصحاب الموسوعات . وفى هذه التصنيفات تدخل كثير من المعارف التى لا يمكن اعتبارها علوما فضلا عن صعوبة تصنيف العلوم على أساس الملكات التى تستخدم فيها ، ذلك لأن جميع ملكاتنا تستخدم فى كل علم .

وقد حاول « أمبير Ampère » تصنيف العلوم تبعا لموضوعها، فميز بين علوم المادة Sciences Cosmologiques وبين علوم الفكر Sciences Noologiques وكل مجموعة تنقسم بدورها الى أقسام . الا أن تصنيف «أمبير» قد خلط بين العلوم الحقيقية وتطبيقاتها من ناحية ، ولم يسلط الأضواء من ناحية أخرى على مواطن الارتباط بين العلوم المختلفة .

ويمكن القول بأن أول تصنيف دقيق خلا من هذه العيوب هو التصنيف الذى نهض به امام الفلسفة الوضعية « أوجست كونت » . فقد جاء تصنيفه مميزا تمييزا دقيقا بين العلوم الحقيقية وبين تطبيقاتها . فلم يشمل الا العلوم النظرية ذات القوانين . وصنف العلوم على الوجه الآتى :

١ ــ رياضيات ٢ ــ فلك ٣ ــ طبيعة ٤ ــ كيمياء
٥ ــ علم حياة ٦ ــ علم اجتماع .

وراعى فى تصنيفه الاعتبارات التالية :

(أ) تضيق دائرة العموم فيها تباعا ، فأوسع دائرة العموم فى الرياضيات يليها الفلك ، فالطبيعة .. وهكذا (ب) ازدياد تعقدها فأبسطها الرياضيات ، وأشدها تعقدا علم الاجتماع .

(هـ) اعتماد الواحد منها على الآخر ، فكل علم معتمد على ماسبقه ، مستقل عن العلم الذى يليه . (د) قدمها تاريخيا ، فالرياضيات أقدمها وعلم الاجتماع أحدثها .

وبينما أسقط « أوجست كونت » علم النفس من تصنيفه ، اذ اعتبر دراساته معتمدة على علم الحياة من جانب وعلم الاجتماع من جانب آخر ، نجد « هربرت سبنسر » يجعل لعلم النفس مكانا فى تصنيفه . فهنالك فى نظره : ١ — العلوم المجردة وموضوعها الصور الخارجية التى تظهر فيها الظواهر : وتشمل المنطق والرياضيات . ٢ — والعلوم المجردة المشخصة أو علم الظواهر ، وتشمل : الميكانيكا والطبيعة والكيمياء . ٣ — والعلوم المشخصة أو علوم الموجودات ، وهى الفلك وعلم طبقات الأرض وعلم الحياة (ويشمل فى رأى سبنسر الأخلاق) وعلم النفس وعلم الاجتماع . وتصنيف سبنسر يستند الى تمييزات تعسفية بين العلوم ، ومن هنا كان تصنيف « كونت » أقرب الى المرونة والاتساق .

وفى عصرنا حقق العلم بأوسع معنى له تقدما فذا فى مختلف مجالاته الرياضية والطبيعية والانسانية ، وقد أثبتت التجارب والدراسات والأبحاث والمحاولات مدى الصلة الوثيقة التى تربط بين مجالات المعرفة المختلفة بحيث لم يعد التمييز بين المجال النظرى والمجال العملى تمييزا له خطره وجلاله كما كان الشأن من زمن . وقد بينا من قبل أن كثيرا من الحقائق المجردة تشتق من واقع

التكتيك العملى . فالبحث العملى يجمع دائما بين الوحدة والتعدد ، وحدة المعرفة التى تقتضى التعاون والتضافر بين الباحثين والمتخصصين فى مختلف العلوم ، وتعدد مجالات العلوم وضرورة تعميق التخصص بغية الاتساع بدائرة المعلوم.ويمكننا على ضوء هذه الاعتبارات أن نأخذ بالتصنيف المفتوح للعلوم وفيه نتبين الجمع بين تخصيص مجا لكل علم وابراز الصلة الوثيقة المتفاوتة بين كل علم وسائر العلوم ، ونقدم لذلك بعض أمثلة للعلوم فى هذا الاطار .

ويلاحظ فى هذا التصنيف المفتوح أننا أخذنا بالتمييز الموضوعى أساسا راسخا له ، وأننا اعتبرنا العلم بالمعنى الواسع ـ الذى نطالعه عند الفيلسوف الامريكى المعاصر « جون ديوى » ـ بحيث يشمل كل دراسة منظمة لها قواعد عامة متفق عليها . وبذلك غدا هذا التصنيف مستوعبا للعلم بالمعنى الدقيق ، أى الشامل بقوانين عامة حتمية ، وللعلم بالمعنى المنهجى أى الدراسة المنظمة نظرية وتطبيقية على حد سواء. ولا يشمل التصنيف الا أمثلة فحسب لأهم العلوم .

وبالنظر الى الجدول المقابل يلاحظ القارىء مدى الارتباط الوثيق بين العلوم التقريرية الانسانية والعلوم المعيارية الانسانية من حيث أن دراساتها جميعا تنصب على الانسان فردا وجماعة. كما يكشف هذا التصنيف المفتوح بوضوح عن وحدة المعرفة الكامنة وراء تعدد الدراسات وتباينها وتفاوتها .

نظـــرية المعرفـــة

تعريف نظرية المعرفة :

نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف وان لم تتقرر لها أبحاث مستقلة الا منذ عهد الفيلسوف الانجليزى « جون لوك » اذ كان أول من وضع هذا البحث فى صورة العلم المستقل ؛ وذلك فى كتابه « مبحث فى العقل البشرى » الذى نشر سنة ١٦٩٠ . ويعد هذا الكتاب بحق أول بحث علمى منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها . ولعل الذى حدا به الى هذا البحث ما ارتآه من تضارب شديد واختلاف بالغ فى المشكلات المتصلة بما بعد الطبيعة والأخلاق والدين .

ولا نكاد نجد قبل « لوك » محاولة جدية واضحة لدراسة مسائل المعرفة دراسة مستقلة . فعند أفلاطون تنتظم الجدليات هذا الضرب من البحوث ، وعند أرسطو تدخل بحوث المعرفة فى دراسات « ما بعد الطبيعة » . ولم يعن كل من أفلاطون وأرسطو بوضع حد فاصل بين موضوعات المعرفة ومسائل ما بعد الطبيعة ، ولا بين هذه الموضوعات من جهة والدراسات المنطقية الخالصة من جهة أخرى .

ويعد « اما نويل كنط » بعد « لوك » أعظم من كتب في نظرية المعرفة ورأسي قواعدها علي أسس علمية سليمة .

وسندرس ذلك كله تفصيلا حين نستعرض تطور نظريــة المعرفة منذ القدم الى يومنا هذا ٠وحسبنا الآن أن نلم فى عجالة بموضوع هذه النظرية وحدودها ٠ فلا ريب أن الاحاطة التامة بمسائل المعرفة أصبحت من مستلزمات التأمل الفلسفى ٠ بل ان فى وسعنا أيضا أن نقول ان نظرية المعرفة تحتل اليوم فى نظــر الكثيرين من المفكرين مكانة الفلسفة ذاتها ٠ حتى أن البعض يرى أنها هى الفلسفة ، اذا كان لنا أن نعتبر الفلسفة على المفهوم الحديث ، بحثا عمليا منظما ٠

ولا جدال فى أن لمبحث المعرفة أهميته وخطورته وان تعددت فيه الآراء وتباينت وجهات النظر فى تحديد المشكلات التــى تدخل فيه ٠ ومهمتنا الآن أن نوجز هذه الآراء ، ونخلص فى نهاية الأمر بمفهوم واضح لموضوع المعرفة ومجالها ٠

فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم ٠ ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث فى المعرفة فرعا من علم النفس الذى يختص دون منازع بدراسة عمليات الاحساس والادراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها ٠ حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الانسانى وصدقه وتعجز عن البحث فى مشكلات العلم العامة ، كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم ، وتنحصر مهمتها فحسب فى تبيان الوسائل التى يتم بها تحصيل العلم ٠

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهى أنها البحث فى المعرفة

التى تم لنا اكتسابها . ولكن قد يؤدى هذا التفسير الى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية . فالمنطق يبحث فى القوانين الصورية للفكر والعلوم الجزئية كل منها يبحث فى مادة المعلومات التى يتألف منها موضوعه . فلن يبقى للمعرفة ثمنتئذ الا البحث فى مادة الفكر فى صورتها العامة .

بيد أن مجال المعرفة أوسع من ذلك وأشمل ، فهى تبحث فى المعقولات العامة التى تشترك أغلب العلوم الجزئية فى الانتفاع بها ، وتعد هذه المعقولات دعامة متينة لا غنى عنها فى هذه العلوم. على أننا يمكننا أن نلخص أهم مباحث نظرية المعرفة فيما يلى :

١ — تحاول تعريف « مادة العلم » أى تنظر فيما يلزم العلم به من الأشياء أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التى ينبغى توافرها لكى يتم هذا العلم . ويدخل فى ذلك :

(ا) التفرقة بين المحسوس وما هو خارج عن دائرة المحسوس أى بين ما يدخل فى مجال التجربة ومايخرج عنها .

(ب) التمييز بين ما يدركه العقل ادراكا بديهيا فطريا ، وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة .

٢ — تبحث نظرية المعرفة فى التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية . فكل ما يتصل بالذات المدركة يرجع الى علم النفس وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه الى العلوم الطبيعية .

٣ ـ تبحث كذلك فى موضوع الوجود والتغيير •

ولمباحث المعرفة بوجه عام أهمية بالغة ، وهى من أشد مباحث الفلسفة العامة عمقا وخصبا ومن أكثرها صعوبة وتعقيدا وهذه المباحث تتطلب من العاكف عليها قدرة فائقة فى التأمل وتمرسا سليما بفهم المسائل المعنوية البحتة ، وهى تعتمد كذلك على ما تحققه العلوم الجزئية من تقدم له أوثق صلة بمعرفتنا بمادة العلم عامة • ومن ثم فالمدارس فى نظرية المعرفة لم تتحدد بعد تحددا واضحا ، بيد أن ما يقال بصدد نظرية المعرفة يمكن أن يقال أيضا فيما يتصل بالعلوم الجزئية ، فهناك فى هذه العلوم نظريات لا تزال مثار خلاف وموطن مناقشة بين العلماء •

مشكلة امكان المعرفة :

ينصب التفكير الجوهرى للفيلسوف فى أيامنا هذه على المعرفة وبينما لا يعنى العلماء الا بموضوع المعرفة ، يتأمل الفيلسوف متجها نحو ذاته ، دارسا عناصر معرفته نفسها محاولا توضيح قيمتها وتبيان حدودها •

وقد اتسعت العناية بمسألة نقد المعرفة اتساعا عظيما فى الفلسفة المعاصرة • فقد ثبت أن الفلسفة لا تستطيع أن تصل فى دراسة مسائل الوجود الى نتائج ذات شأن من الوجهة الموضوعية ، فليس ثمة مذهب ميتافيزيقى قد حالفه التوفيق

فى أن يظفر برضى الناس جميعا واجماع الأذهان على صوابه وجدواه . وهذا يفسر لنا ظاهرة جديرة بالاعتبار أعنى بها أن الفلسفة فى تطورها قد سلكت طريق نقد المعرفة فاذا لم يكن فى وسعنا أن نصل الى الوجود فى صميم كنهه أو ليس ينبغى لنا أن نتجه الى أنفسنا ، الى ذاتنا لدراستها ؟ وان دراسة الانسان أو الذات العارفة — كما يقول الأستاذ « ألكييه » Alquie أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة باريس — لتجلب لنا معلومات ذات نفع عظيم ، وتتصل هذه المعلومات بطريقة المعرفة وقيمتها وحدودها . ومن ثم تنهض فلسفة جديدة ، فلسفة حية فعالة هى الفلسفة النقدية وتتوخى أن تحل تدريجيا محل الفلسفة الأنتولوجية أو المعنية بشئون وجود العالم . وليس أدل على صدق هذه النظرة مما نلاحظه فى الدراسات الفلسفية المعاصرة من حرص على اتخاذ التأمل فى العلوم أساسا البحث الفلسفى .

بيد أننا لا ينبغى أن نغفل ما لقيه المذهب الوجودى من رواج فى أيامنا هذه . ففى هذا المذهب نجد المشكلة الرئيسية لم تعد مشكلة المعرفة بل مشكلة وجود الانسان وهذا الوجود الانسانى يعتبر فى نظر هذا المذهب مبدأ الحقيقة ، ومنبع القيم . ويستبدل مذهب الوجوديين بالمشكلة الكلاسيكية الخاصة بعلاقة العقل بموضوعاته ، — والفلسفة الكلاسيكية (قديمة وحديثة) تصور العقل تصورا كليا ، تنطبق مبادئه وأحكامه على جميع

الأذهان ـ مشكلة مكانة الوعى الانسانى فى العالم : ما يعانيه هذا الوعى من شواغل وهموم ، وصلة وعى كل فرد بوعى غيره من الأفراد من ناحية ، وصلته بالطبيعة من ناحية أخرى. ويرى أنصار الوجودية أن الحقيقة البشرية لا يمكن أن تنحصر فى المعرفة ، فان علاقاتنا هى علاقات وجودية .

الا أننا ينبغى أن نتساءل : كيف يمكن رد هذه العلاقات الى الحقيقة ؟ وأى نوع من أنواع العلاقة قائم بين الموجود والحقيقة ذاتها ؟ . هذان سؤالا خالدان خلود التفكير البشرى، نصادفهما كلما تفلسفنا ، ويقع المذهب الوجودى فى حيرة ازاءهما،فدراسة المعرفة لازمة اذا شئنا البحث فى معنى الحقيقة. ولكن ما هى الحقيقة ؟

ما هى الحقيقة :

تقلبت فكرة الحقيقة فى غضون التاريخ الفلسفى بين مضمونات متعددة نحاول أن نجملها فيما يلى :

١ ـ فالتعريف الكلاسيكى للحقيقة يذهب الى القول بأنها تتمثل فيما يتم من توافق بين العقل والأشياء أو بين الفكر وموضوعه . ومذهب التسليم اليقينى أو المذهب القطعى Dogmatisme يأخذ بهذا التعريف دون أن يثير بصدده صعوبة ما . اذ يرى هذا المذهب أن فى مقدور العقل أن يتمثل

الواقع كما هو • ومن ثم تصبح حقيقة كل فكرة يصدرها الذهن على الواقع ، وكل حكم يثبت علاقة واقعية •

٢ — ولكن بعد اندثار النظرة القطعية أو الدجماطيقية ، اختلف معنى الحقيقة • فالشىء ليس معطى لنا ، ويجب اذن معرفة الحقيقة لا من حيث علاقتها بالواقع ، بل من حيث صلتها بالذات العارفة • فالفيلسوف الألمانى « كنط » يرى أن العلم يعتبر حقيقيا بمعنى أننا على ثقة من أن قوانينه تتحقق فى كل تجربة ممكنة ولا يكون الأمر كذلك الا اذا كانت التجربة مطابقة لضرورات عقلنا • فالحقيقة اذن نسبية فى نظر الانسان • ويرى « كنط » كذلك أن الحقيقة كلية وثابتة • ولكن العلم جعلنا نعتاد اعتبار الحقيقة فى تقدم ، وأنها ليست معصومة من الخطأ تماما ، بل عرضة له على نحو ما • ومن ثم نجد أن عددا من الفلاسفة قد رغبوا فى تعريف الحقيقة لا على أنها علاقة قائمة ، بل على أنها علاقة فى دور التكون •

٣ — وبعض الفلاسفة يرون فى المعرفة وسيلة تلاؤم الكائن مع بيئته ، والانسان فى نظرهم هو كائن حى قبل أى اعتبار آخر ، ودراسات علم النفس تبين لنا أن العمليات العقلية التى تتألف منها المعرفة البسيطة — كالادراك والتداعى بين المعانى ، والتجريد ، والتعميم ، والبرهنة — هى نتيجة لضرورات حيوية لوظائف بيولوجية • والعلم الذى ينبع من

المعرفة البسيطة يتجه مثلها الى هدف عملى نفسى • ومن هنا يأتى تعريف الحقيقة بأنها تعبير عن تلاؤم ناجح ، ودلالة على فكرة نافعة •

وبهذا المعنى نرى أن اتباع المذهب البرجماطى Pragmatism وعلى رأسهم وليم جيمس[1] — وهم يأخذون بأن الفكر لا حق للعمل لا سابق عليه — يتخذون تصورا ديناميا (حركيا) Dynamic للحقيقة ، ويرومون تعريفها من حيث علاقتها بالفعل أو العمل • فالفكرة فى نظرهم ليست الا أداة للعمل وهى من ثم لا تشغل من العقل الا لحظة فحسب والفكرة الحقيقية هى من ثم الفكرة التى يتحقق نفعها كأداة ناجحة للعمل• فتعريف الحقيقة فى نظرهم ينبنى على علاقتها بالفرد وما تجلبه له من نفع • فالفكرة حقيقة اذا كانت نافعة ، وحقيقة لأنها نافعة• بيد أن هذه المنفعة والحقيقة بالتالى يمكن فهمهما بطرائق عديدة• ومن قبيل ذلك أن القانون الطبيعى حقيقى لأنه يتيح لنا أن نؤدى رسالتنا العملية فى هذا العالم ، والفكرة الدينية حقيقية لأنها تبث فينا الطمأنينة وتشجع فينا الثقة بأنفسنا ، والفرض العلمى حقيقى لأنه نافع للذهن ، ويتيح لنا أن نرى العالم بطريقة ميسورة •

---

(١) راجع « البرجماطية » فى فصل قادم من هذا الكتاب . وانظر كتاب المؤلف عن « وليم جيمس » — مكتبة القاهرة الحديثة — ١٩٥٧ .

والبعض الآخر يذهب فى تعريف الحقيقة مستندا الى قضايا اجتماعية ويحاول تعريفها بمالها من طابع العموم والشمول ، ورجال الاجتماع على ما نعلم ينصب اهتمامهم الدائب على اثبات دور المجتمع فى تكوين المعرفة والتفكير المنطقى ، فهم يرون أن التفكير اللاشخصى منشؤه التفكير الجمعى ، فالحقيقة فى نظرهم هى تلك التى يوافق عليها جميع الناس .

والمذاهب التى عرضنا لها نراها تعرف الحقيقة باعتبارها مستقلة عن موضوعها ، ومن حيث صلتها بالذات العارفة أو الانسان (الذوات العارفة أو الأناسى فى حالة المدرسة الاجتماعية) . وهذه المذاهب فيما يبدو تسوقنا الى أن نعتبر حقيقيا كثيرا من الأفكار المتناقضة . فاذا أخذنا بالمعيار البرجماطى ، لرأينا أن فكرة ما نافعة للفكر يمكن أن تتعارض مع فكرة أخرى نافعة للقلب ، واذا أخذنا معيار العموم والشمول ينبغى أن نقول انه فى العصور الوسطى كان حقيقيا باجماع الناس أن الأرض ثابتة فى مركز العالم .

وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن هذه النظريات تنتهى حتما الى مذهب التعددية *Pluralism* ، وهذا ولا ريب هدف البرجماطية اذ يرمى هذا المذهب الى اثبات أنه ليس هنالك حقيقة واحدة بل حقائق متعددة .

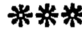
ويذهب كثير من الباحثين الى أن مثل هذه التصورات

تسلب العقل ما له من قيمة مطلقة هى ثروة الجنس البشرى ونحن لا غنى لنا عن العقل من حيث هو عامل على الاتساق بين أفكارنا ، وسبيلنا الى التوصل الى أحكام علمية موضوعية . ولا ريب أن التفكير الحقيقى هو الذى يتصل بالموضوع أى بالاشياء الخارجية .

ونحن قد نجد فى فكرة لا تتفق مع الواقع نفعا ومتاعا ، وقد نرضى عنها جميعا . ولكن هل يحدو بنا هذا الى القول بأن فكرة كهذه فكرة حقيقية ؟ ثمتئذ نكون قد ألبسنا كلمة حقيقة معنى يأباه العرف العلمى . فان النجاح والشمول أبعد عن أن يؤلفا جوهر الحقيقة . بل هما دلالتان فحسب على هذه الحقيقة ومن ثم فنجاح القوانين الطبيعية المطرد يدل على أن هذه القوانين تتفق مع الواقع . وعلى ذلك لا ينبغى أن نقول ان فكرة ما هى حقيقية لأنها ناجحة ، بل ينبغى أن نقول انها ناجحة لأنها حقيقية .

وعلى ذلك لا يمكننا تعريف الحقيقة دون قياسها على الواقع . وينبغى أن نعلم أن أفكارنا ليست صورا مطابقة للأشياء ونسخا كاملة منها فليس هنالك تطابق مطلق بين الفكر وموضوعه كما يزعم مذهب اليقين أو المذهب القطعى الدجماطيقى ولكننا يمكننا القول بأن ثمة تجاوبا وثيقا ووشائج متينة بين التفكير والواقع .

وليس كل شيء يأتى من الذات ، بل الحقيقة ثمرة تعاون وتضامن بين العقل والأشياء . فاذا كنا لا نستطيع أن نفكر الواقع ، ان صح هذا التعبير ، ففى وسعنا على الأقل أن نفكر بمقتضى هذا الواقع . وبهذا المعنى تكون الفكرة الحقيقية هى الفكرة المطابقة للواقع . بيد أننا لا نعرف على الدقة طبيعة العلاقة بين العقل والاشياء . فنحن لا يمكن أن نتأمل فى واحد من هذين الحدين — العقل والاشياء — دون أن نتأمل فى الآخر، فكل منهما لا غنى له عن الآخر . فمعرفتنا من ثم معرفة نسبية.



تطـــــــور
نظـــــرية المعرفـــــة

بين الشك واليقين :

ينشط العقل من أجل المعرفة ولا يتساءل عن طبيعة نشاطه فلا يميز بين الفكر وموضوعه ، بيد أن الانسان يخطىء ، واقراره بالخطأ يوقظ فيه الريبة ويحرك في نفسه الشك • ويوقعه في الحيرة ما يكتنف آراء الناس من غموض وتناقض •

والفكر بعد أن ينصب على الأشياء يستدير لدراسة ذاته • فالتأمل في الذهن والتساؤل عن قيمته ، هذه هي أولى لحظات الشك ، لا يلبث الانسان أن يجتازها بسلام أو ينجرف في تيارها ، الا أن اثارة الشك تفضي الى اثارة أهم المسائل الفلسفية ، أعني بها أن التساؤل : هل يصل العقل البشرى الى يقين ؟ ان كل فلسفة لهي بمثابة اجابة على هذا التساؤل •

ودعاة اليقين أو الدجماطيون ، على ما بينهم من اختلاف في وجهات النظر ، يجمعون على توافق الفكر وموضوعه • وهم ينظرون الى المسألة نظرة ثنائية ، فهناك الأنا واللاأنا moi et non . moi العقل والعالم ، والصلة الطبيعية بينهما هي الفكر • وينكر الشكاك امكان العلم ويواجهون العقل بالموضوع الذي يبغي معرفته ، والذي يسعى لادراكه • واذ يعجز المثاليون عن تبرير وجود العلم يولدون من الذات موضوع المعرفة فلا يعود حقيقيا في رأيهم الا كل ما هو معقول •

وسنتوخى فى ضوء هذه التفسيرات أن نعرض لتطـــور المعرفة منذ عهد فلاسفة اليونان قبل سقراط الى أيامنا هذه ، مبرزين وجهات النظر الرئيسية فى هذا المجال ، معنيين بوجـه خاص بعرض أهم المذاهب الحديثة والمعاصرة من عقليـة وتجريبية ونقدية ، ومثالية ووضعية وحدسية وبراجماطيـة ووجودية •

ما قبل سقراط :

عند اليقظة الأولى للفكر اليونانى لم تكن مسألة المعرفة قد اتضحت معالمها بعد ، اذ كان الذهن منصبا على الطبيعـة مستغرقا فى تأمل ظواهرها •فالطبيعيون الأولون ، والفيثاغوريون ، والايليون ، والطبيعيون المتأخرون ، كل هؤلاء تركزت عنايتهم فى وصف الطبيعة ومحاولة تفسير ظواهرها دون أن يثيروا الشك فى الوسائل التى نستخدمها فى معرفتنا لها ، ومن ثم يمكن القول بأن النظرة الفلسفية فى هذه الفترة الأولى كانت نظرة يقـين لاشعورى أو دجماطيقية لا شعورية

بيد أننا يمكننا أن نقف فى نظرية هؤلاء الفلاسـفة اليقينية على نواة الفلسفة السوفسطائية • فجميع الفلاسـفة منذعهدبارمنيدس وهرقليطس قد انتهوا الى مقابلة العلمبالظن ، أو بعبارة أخرى المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية • فنشـاط الفكر يسوق الى نتائج قد تناقض مناقضة واضحة ما تشـهد

به الحواس . وهنا ينبغى أن يتحدد موقف الفيلسوف فاما أن يسلم بالحقائق الواقعية أو يتشبث بمجردات الفكر . وقد اتفق كل من هرقليطس وبارمنيدس وأنبادوقليس وأنكساغورس على انكار صدق الحواس . ولكن المعرفة العقلية فى نظرهم لا "تعنى حقائق أولية a priori ، أى حقائق قائمة فى العقل قبل التأمل ،ولكنهم يقصدون بها نشاط العقل وعمله فى معطيات الحواس .

وهنا نتساءل أليس ثمة خطر واضح فى وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة اذ يميزون فى القيمة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية ، دون أن يبدأوا بالتمييز بينهما من حيث أصل كل منهما؟ فبأى وجه حق يجعلون للمعرفة المشتقة — أعنى المعرفة العقلية — شأنا ووزنا ينكرونه على المعرفة الأصلية — أعنى المعرفة الحسية — ؟

كانت الفلسفة قبل سقراط كما ذكرنا فلسفة طبيعية . فلم تكن المعرفة الحسية فى ميدان هذه الفلسفة نقطة بدء فحسب بل كانت هذه المعرفة شرطا للتسليم بوجود الأشياء كذلك . وقد كان تباين فلاسفة ذلك العهد فيما بينهم ثغرة نفذ منها السوفسطائيون ، فطعنوا فى قيمة المعرفة الحسية مستندين الى ما هنالك من تعارض فى تفسير الطبيعة . وقد اعتمد بعض السوفسطائيين على مذهب هرقليطس فى التغير المتصل واعتمد البعض الآخر على مذهب الايليين .

وحسبنا فى تصوير مذهب السوفسطائيين فى المعرفة أن نذكر ما ذهب اليه بروتاغوراس من القول « بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، فهو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد ، فيترتب على ذلك أن الأشياء هى بالنسبة الى على ماتبدو لى ، وهى بالنسبة اليه على مايبدو لك وأنت انسان وأنا انسان » . وينبنى على هذا القول تغير الحقيقة بتغير الأفراد بل وبتقلب الفرد بين حالة وأخرى فى لحظات مختلفات .

ومن ثم تبطل الحقيقة المطلقة ولا تعدو المعرفة أن تكون حقائق تتعدد بتعدد الأشخاص ، بل وبتعدد حالات الشخص الواحد . فيعجز العقل عجزا تاما عن ادراك الحقيقة ويمتنع العلم .

بيد أن للسوفسطائية فضلا لا ينكر فى خدمة المعرفة . فقد اتجهت فى طريق اكتشاف مبدأ عدم التناقض الذى توصل اليه أرسطو واعتبر من بعد معيارا للحقيقة .

سقراط وأفلاطون :

كانت مهمة « سقراط » تخليص الأذهان من شرور السوفسطائية وقد اتخذ لذلك منهجا سليما هو المعروف بمنهج التهكم والتوليد . ١ ـ فبالتهكم يبدأ بمناقشة محدثه فى تبسط حتى يوقعه فى التناقض والحرج . ٢ ـ ثم يلقى عليه أسئلة مرتبة ترتيبا منطقيا بحيث تفضى الاجابة عليه الى التوصل الى الحقيقة ، ويشعر المتحدث أنه قد توصل اليها بنفسه .

وكان هم سقراط الأول أن يبين أن غاية العلم كشف الماهيات . وهى قائمة فى العقل ، فكان يستعين بالاستقراء فى تحديد المعانى الكلية من خير وشر وعدالة وظلم وشجاعة وجبن ... الخ . وبذلك يقطع على السوفسطائيين طريق التلاعب بمعانى الألفاظ . ويعد سقراط بحق أول من ميز تمييزا فاصلا بين موضوع العقل وموضوع الحس . بيد أن حل سقراط لمسألة المعرفة بقى ناقصا . فالعلم قائم فى التصورات ، ومن ثم فاليقين العلمى يقين ذاتى Certitude subjective وليس موضوعيا Objective . وهذا يدعونا الى التساؤل : هل الأشياء فى ذاتها هى هى نفسها التى تمثلها لنا تصوراتنا ؟. لم يكن فى وسع سقراط الاجابة على ذلك . اذا كانت عنايته منصرفة الى الأخلاق .

وبفضل « أفلاطون » أصبح لليقين قيمة موضوعية ، فتصوراتنا الموضوعية تكمن فيها الحقيقة الواقعية . والتصورات أو الأفكار ليست مبادىء للمعرفة فحسب ، بل هى مبادىء للوجود أيضا . أما أن المثل الأفلاطونية مبادىء للمعرفة فذلك لأنه لو لم تكن النفس حاصلة على صورها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها . والمثل فى رأى أفلاطون هى المعايير الدائمة الثابتة التى يتم بمقتضاها العلم وذلك بانطباع صورها فى العقل . والمثل هى الموضوع الحقيقى للعلم وللوجود وأما الأشياء المحسوسة التي نراها ونشاهدها فليست حقائق وانما

هى أشباح تحاكى المثل وتتشبه بها ولا سبيل لها الى الوصول الى كمالاتهـــا .

وعلى ذلك فالأفكار أو المعانى وهى مبـــادىء الوجـــود والمعرفة ليست معانى عامة مستخلصة من المظاهر المتعددة فى العالم المحسوس،وانما نستكشفها بالحدس المباشر وهذا الحدس لا يأتينا من التجربة ، بل هو المرحلة الأخيرة فى منهج جدلى نقوم به . وهنا نتساءل هل تملك النفس فى الأصل هذه التصورات التى هى فى آن واحد نماذج وصور للحقائق ؟ هنا يجيب أفلاطون بنظريته فى التذكر Réminiscence : ان النفس كانت قبـــل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة ثم ارتكبت اثما فهبطت الى البدن، فهى اذ تشاهد الموجودات الخارجية أو أشباح المثل تتذكر المثل فيتم العلم . واذن فالعلم تذكر والجهل نسيان . فالمعرفـــــة ليست مستمدة من التجربة الحسية ، وانما التجربة الحســـية فرصـــة تنبه النفس فتتذكر المعانى الكلية.وهى صور انطبعت فيها من عالم المثل .

ونلاحظ هنا أن كلا من « سقراط » و « أفلاطون » لـــم ينتبه الى مسألة امكان قيام العلم . فالعلم فى نظـــرهما ليس موضع ريبة أو مثار شك . ومن ثم انصبت دراساتهما علـــى طبيعة التصور الواجب للعلم الحقيقى ، ولم يتساءلا عما اذا كان هذا العلم ممكنا أو غير ممكن . وان امكان قيام العلم هو

دون ريب المبدأ المسيطر على نظرية الأفكار • فالعلم ممكن ، والعلم حقيقى منبن على تصورات ، تلك مسلمة يبدأ بها سقراط ويستخلص منها أفلاطون النتائج المنطقية المترتبة عليها • والقول بأن التصورات وحدها هى التى تؤسس العلم الحقيقى ، أعنى أنها تمثل ما هو كائن فى الواقع معناه أن تصوراتنا تطابق الحقيقة الواقعية الموضوعية • أو بعبارة أخرى ان نواة المذهب العقلى واضحة عند سقراط وأفلاطون • فكل ما هو معقول موجـــود، وكل مالا يعقل فلا وجود له ، فالحقيقة الواقعية ثمـــرة مباشرة للتعقل •

أرســـــطو :

يرى أرسطو ، شأنه فى ذلك شأن أفلاطون ، أن العلـــم ينطبق على التصورات ، فالعلم معرفة يقينية بما هو عـــام وكلى بيد أن أرسطو يتجه اتجاها مباينا لاتجاه أفلاطون ، فنحن نصل الى الكلى عن طريق الجزئى • والعام فى نظر أرسطو لا وجود له الا عن طريق الخاص ، فليس ثمة انسان بالذات ، ولكن هنالك أناسى كسقراط وأفلاطون وأحمد وفاطمة ، نستخلص منهم ماهية الانسان التى يشتركون فيها جميعا وأعنى أنه « حيوان ناطق» • ومن هنا قيل بحق ان أرسطو قد أنزل المثال الأفلاطونى من السماء الى الأرض ، وهبط به من عالم المثل ووضعه فـــى الاشياء الجزئية ، فالمثال الأفلاطونى هو فى نظر أرسطو المعنى

الكلى الذى تشترك فيه عدة موضوعات جزئية • واذن فأرسطو يبدأ من التجربة ويستخلص منها المعنى العام • ذلك هو منهج الاستقراء •

وحين تتم لنا معرفة العام بعد أن نصل اليه باستقراء سليم ، يمكننا أن نستخلص منه الخاص ، فالعلم الحقيقى اذن هو علم برهانى ، والبرهان هو معيار اليقين • ولكن هل هذا المعيار ضرورى دائما ؟ ان البرهان عملية قياس تبدأ من مقدمات موضوعة ثابتة ، فهل هذه المقدمات فى حاجة الى ما يثبتها أولا ويبرهن على صحتها ؟ ان البرهنة على كل شىء أمر لا طاقة لنا به فلا بد اذن من الأخذ بالمبادىء اليقينية المسلم بصحتها دون ما حاجة الى برهان • هذه المبادىء ، هى منبع اليقين • والقياس هو وسيلة استخلاص العلم من هذه المبادىء والعقل هو الملكة التى تصل الى معرفة هذه المبادىء ، وأرسطو يرى أن العقل لا يخدعنا بتاتا • من هذه المبادىء مبدأ عدم التناقض ومبدأ الهوية •

وقد دافع أرسطو عن مبدأ عدم التناقض • وذكر أن انكار هذا المبدأ يوقعنا حتما فى هوة الشك المطلق • وبين بوضوح تناقض السوفسطائيين فى قضاياهم وأغاليطهم • وأثبت قيمة العقل البشرى وصحة مبادئه ، فالعقل هو الذى يميز الانسان عن سائر الكائنات •

الرواقية والأبيقورية :

وبعد « أرسطو » انتقلت أهمية التصور العقلى الى المرتبة الثانية وخصت المنفعة العملية بالمرتبة الأولى ، وأصبح شغل الفلاسفة الشاغل البحث عن قاعدة ثابتة للحياة ومقياس وثيق لليقين والمعرفة ، ويتمثل هذا الاتجاه العملى فى مذهبى الرواقية والأبيقورية .

والرواقيون ماديون يسلمون بيقين المعرفة الحسية ، ويرون أنها تتوافر فيها عناصر القوة والثقة والوضوح ، والأفكار الحقيقية الآتية من المعرفة الحسية هى الدرجة الأولى من المعرفة ويشبهها « زينون » الرواقى باليد المبسوطة . والدرجة الثانية من المعرفة هى التصديق ، ويشبهها باليد المقبوضة قبضا خفيفا . ثم يلى ذلك الفهم وهو أشبه باليد المقبوضة قبضا تاما . وآخر درجات المعرفة هى العلم ويشبهها باليد المقبوضة بقوة ومضغوط عليها باليد الأخرى . الا أن العلم لا يخرج بحال ما عن دائرة المحسوس ، فالمعانى آثار للاحساسات .

ومن هذا نرى أن دعامة المعرفة عند الرواقية دعامة ضعيفة لا تصمد لضربات الشك ، بل هى تحمل فى طياتها نواة الشك لأنها تعتمد اعتمادا تاما على الاحساس .

والأبيقوريون كالرواقيين يجعلون نظرية المعرفة فى المنزلة الثانية بعد الأخلاق ، وقد وجه « أبيقورس » همه لنقد المعرفة

مستهدفا الوصول الى الطمأنينة العقلية التى تفضى بدورها الى السعادة .

والمعرفة فى رأيه على أنواع أربع : الانفعال والاحساس والمعنى الكلى والحدس الفكرى .

والانفعال هو شعور باللذة والألم ، والاحساس هو الادراك الظاهرى ، واحساساتنا صادقة دائما ، وانما يأتى الخطأ من حكم العقل عليها ، ويؤدى تكرر الاحساس الى تكوين المعنى الكلى فى الذهن .

والحدث الفكرى هو استدلال يتلخص فى التصديق بما لا يقع فى ميدان التجربة ، مثل ذلك الجوهر الفرد الذى يقتضى العلم الطبيعى التسليم به ، والخلاء هو شرط لازم لوقوع الحركة . ولكن هذه المعانى ليست معقولات كما قد يتبادر الى الذهن وانما هى فى نظر أبيقورس (لا محسوسات) وليس معنى هذا أنها (لا ماديات) لأن مذهبه حسى مادى فى صميمه .

ونظرية أبيقورس تنهض على مسلمة عملية Postulat Pratique هى ضرورة اقتناعنا بأسس المعرفة كما يراها مذهبه ، حتى نتفادى القلق والاضطراب فى حياتنا ، ولكى لا نقع فريسة التخبط فنخضع لمحض الصدفة . ولما كانت

الأخلاق الأبيقورية قائمة كلها على احساس اللذة والالم فيجب أن يكون الاحساس معيارا للحق •

ويلوح أن « أبيقورس » لم يفطن الى خطورة المشكلات التى يثيرها مذهبه فى المعرفة ، فهو يعود بنا حتما الى السوفسطائية ويذكرنا بموقف بروتاغوراس • وقد حاول أبيقورس أن يتجنب العواقب الشكية لمذهبه متوسلا بنظرية الصور images • فهو يرى أن الموضوعات الخارجية ليست هى التى تؤثر فى حواسنا بل صورها • الا أننا نرى أن هنالك عددا كبيرا من الصور يمكن أن ينالها التغيير حين انتقالها من الموضوعات الخارجية الى الحواس • وعلى ذلك فاذا كان الشىء الواحد يبدو مختلفا لعدة أشخاص ، فليس معنى هذا أن الاحساس هو الذى أخطأ ، بل معناه أن الأفراد قد أدركوا أشياء مختلفة فعلا ، ذلك لأنهم تأثروا بصور مختلفة • بيد أن هذا التفسير لا يعد حلا للمشكلة • اذ كيف يمكننا التمييز بين الصورة الصادقة والصورة الكاذبة ؟ فسيكون ازاءنا عالمان يخرج أحدهما من الآخر دون أن يندمجا معا ، أعنى بهما عالم الصور وعالم الأشياء الحقيقية • والادراك يجعلنا نعرف عالم الصور فقط بينما يظل العالم الآخر مجهولا لنا • وحينئذ يفقد العلم كل ماله من قيمة وتنحصر المعرفة حتما فى نطاق ضيق محدود هو نطاق الاحساس الفردى الذى تنتهى اليه

نظرية « أبيقورس » فتسوقنا بالطبع الى الشك المطلق . وهذا ما سنراه عند « بيرون Pyrrhon » .

الشـك :

ظهرت بذور الشك عند « بارمنيدس » فى اتهامه للمعرفة الحسية وعند اتباع « هرقليطس » فى ارتيابهم فى قيمة المعرفة العقلية ، وعند السوفسطائيين الذى واجهوا بـين المذاهب المتباينة وقابلوا بين الآراء المتعارضة واتخذوا من ذلك ذريعـة للشـك .

وبانحطاط اليونان السياسى وتمزق وحدتهم وتخـاذل الهمم ، ظهرت مدارس تطلب الطمأنينة وتسعى الى السعادة . من هذه المدارس المدرسة الشكية . والشاك فى هذا الدور رجل فقد الايمان بالحق والخير حين اضطربت قيم الأخلاق وانحدرت مقاييس المنطق . وهو لذلك ينطوى على نفسه متخذا لهـا شعارا : لا أدرى . والشكاك فى هذا الدور انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فكان لجدلهم أصول متينة .

وأول هؤلاء هـو مؤسس المدرسـة الشـكية بيرون Pyrrhon ؛ وكان يرى أن كل قضية تحتمل قولين . وفى الوسع اثباتها ونفيها ، تأييدها وهدمها ، بحجج تتعادل قوة . وعلى ذلك ينبغى أن نمتنع عن الجدل وأن نتوقف عن الحكـم.

وبينما اكتفى « بيرون » بأ نيكون الشك تمهيدا لموقفه الأخلاقى ، نظرت المدرسة الاكاديمية فى الشك ذاته • وقد حملت على نظرية الرواقيين فى المعرفة حملة عنيفة • وقد تولى « كارنياد » مهاجمتها ومهاجمة المذاهب السابقة أيضا فذكر أن العلم مستحيل ، فليس هنالك يقين ما لم يضللنا ، وعلى ذلك فليس هنالك يقين يصل بنا الى امتلاك الحقيقة • ونحن نصل للنتيجة عينها من فحص ادراكاتنا • فادراكاتنا ادراكات ذاتية فهى لا تصور لنا الموضوعات الخارجية التى هى الأصل فيها • ولما كانت هذه الموضوعات الخارجية هى عناصر العلم ، فان ادراكاتنا لا تمكننا من الاحاطة بهذه العناصر ، فلا سبيل لنا اذن الى العلم •

ان أخطاء الحواس العديدة تجعلنا نبحث عن معيار للتمييز بين الادراكات الصحيحة والادراكات الباطلة • ولكن كيف نوفق فى هذه المحاولة ؟ حسبنا أن ننظر الى صور الأحلام والى خطرفة المجانين لنتبين أن محاولة كهذه مصيرها الفشل ، فكثير من الادراكات الباطلة تشبه الادراكات السليمة بحيث تختلط جميعها علينا فلا نستطيع فيما بينها تمييزا •

وليس فى وسعنا أن ننكر القيمة الفلسفية للشك ؛ ذلك أنه اذا كان مستعصيا علينا الوصول الى اليقين المطلق فان عمل الذهن على الأقل لم يتوقف • ولهذا العمل مغزاه ومجاله ،

والذهن فى امكانه أن يأخذ بالرجحان Probabilité وهو الذى يقترب اقترابا كبيرا من اليقين بما يكون هنالك من تضامن بين الادراكات والأفكار فى وحدة التفكير .

فى الأفلاطونية الحديثة :

قبل أن نعرض لنظرية المعرفة عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين فى العصور الوسطى ينبغى أن نمهد لذلك بتتبع تطورها عند الأفلاطونية الحديثة . وهى حلقة اتصال وواسطة عقد لا غنى لباحث فى فلسفة العصور الوسطى عن دراستها .

لنتساءل أولا : هل فى وسعنا القول بأن الشك هو الكلمة الأخيرة فى الفلسفة القديمة ؟ لقد أخذ ذوو النظر وأهل الروية يهدمون هذا الشك بمعول المعرفة المباشرة والحس المشترك Sens Commun . بيد أن المذاهب تعددت والآراء تباينت . ومن ثم فينبغى القول بأن الحقيقة ليست قائمة فى العلاقة بين الفكر والموضوع وليست كامنة كذلك فى تأمل الفكر فى ذاته . وانما ينبغى الأخذ بأن المصدر الأبدى للحقيقة هو الله ذاته . هذا هو الحل الذى آثره أنصار الأفلاطونية الحديثة . وقد مهدت مذاهب الشك الى هذا الحل وجعلته أمرا لازما لابد منه . فما دمنا قد افتقدنا الأمل فى الوصول الى اليقين عن

طريق التفكير العلمى . فلا محيص لنـا عن أن نلتمس مصدرا آخر لليقين ، قوة أسمى من الفكر ذاته : الله .

ولكن كيف يستند يقين المعـرفة الى الله ، بينما وجـود الله فى ذاته يستلزم الاثبات ؟ نرى فى مذهب « أفلوطين » اجابة على هذا التساؤل : ان الله مقيم فينا ، وليس ثمة تميزا بيننا وبينه . وعمل الفلسفة يتمثل على الدقة فى هدايتنا الى وجودنا الحقيقى ، والفلسفة اذ توقظ فينا الوعى بوحدتنا مع الله ، تجعل الجذب Extase أمرا ممكنا ، ويتلو ذلك فنـاء العبد فى ربه . فالأفلاطونية الحديثة تنشد اليقين المباشر .

ولكن كيف يمكن أن تتهيأ لنا معرفة يقينيـة من مجـرد تأمل الذات فى نفسها ؟ ان اللحظـة التى يتم فيها التأمل الذاتى يتم فيها إتحاد الانسان مع المبدأ الأسمى الذى ينبع منـه كل وجود وتصدر عنه كل حقيقة .

لقد رأى أرسطو بحق أن البرهان لا قيمة له ان لم يستند الى مبادىء لا سبيل الى البرهنـة عليها . واذا كان فى وسعنا أن نصل الى الحقيقة بالجدل فمعنى هذا أننا نمتلكها ، فكيف نفسر اذن امتلاك الحقيقة ؟ ترى الأفلاطونية الحديثة أن النفس بجزئها الأسمى تعيش دائما فى العقل ، ولهـا فى حدسها حدس بالمعقول ، بعالم الأفكار . ولكن فوق هذا الحـدس العقلى الذى يتيح لنـا الشعور والتمييز هنالك حدس للواحد . أعنى

الجذب الذى يرفعنا الى مرتبة أسمى من كل تفكير معين ويمزج كياننا بالوجود الالهى • ان الجذب يؤدى الى امتلاك الأفكار والاحاطة بما بينها من رابط • وما لم نصل الى هذا الحدس الأسمى الذى يوحد بيننا وبين المطلق ، فستظل قائمة تلك الثنائية ، ثنائية الذات والموضوع ، الفكر والوجود ، وهى الثنائية التى تثير الشك وتحول دون الوصول الى معرفة يقينية • ففى الجذب يكمن مبدأ كل يقين • و « أفلوطين » يقر على ذلك بأننا لا نصل الى هذا الجذب باختيارنا بل نتهيأ له بتنقية أنفسنا بالعلم والفضيلة • فاليقين وقف على صفوة مختارة من الناس•

عند المسيحيين :

فلاسفة المسيحية يدخلون عنصر الايمان فى نظرية المعرفة، فالايمان هو منبع اليقين • ان « جذب » الأفلاطونية الحديثة يوحد بيننا وبين المطلق توحيدا مباشرا • ولكن هذا الجذب حالة عارضة لا تلبث أن تزول ، بينما دور الايمان يختلف عن ذلك • فالايمان فى المسيحية وفى نظر القديس بولس ، ليس فحسب فعلا عقليا نعزز به تفسير الانجيل ، ولكنه شعور بالثقة، هو دفعة الى حب الله ، هو فعل ارادى ينبذ الحياة البدنية ، ويروم الحياة الالهية بالاتحاد مع المسيح : لست أنا الذى أعيش وانما هو المسيح الذى يعيش فى ذاتى • وعلى هذا فالايمان يشمل النفس كلها ، وينعشها ويهبها حياة جديدة •

ولكن الانسان ليس هو صاحب خلاص نفسه فالايمان يأتيه من عند الله .

وقد وضح القديس أوغسطين دور الايمان فى المعرفة ، وأخذ يسعى للربط بين الايمان الدينى واليقين العقلى بربـاط وثيـق .

ويرى القديس أغسطين أن الشك لا يوائم ما تطمع اليـه النفس البشرية من يقين . فالنفس لا يهدأ لهـا بال الا اذا امتلكت الحقيقة ، والشك ينطوى على عناصر متناقضة ، فاذا كنت أشك ، فلدى فكرة العلم ، ذلك لأن الشك يفرض المقارنـة بين العلم بالواقـع والعلم بالأفكار . وهذه المقارنة ذاتهـا تثير مشكلة لا يستطيع الشك لهـا حلا . والشك ذاته يتضمن الحقيقة التالية : وهى أن من يشك فهو يفـكر ومن ثم فهو موجود . ويشبه هذا اليقين الديكارتى الأول الذى وصل اليـه أبو الفلسفة الحديثة باصطناع الشك المنهجى ، وان كانت صيغة ديكارت « أنا أفكر اذن فأنا موجود Cogito ergo sum تعد دعامة لمذهب فلسفى عميق لم يكن لأوغسطين أن يدرك مراميه ، وسنرى تفصيل هذا فيما بعد .

وأوغسطين يرى أنه يستحيل على الانسان أن يبقى أسيرا للشك . والايمان — بأوسع ما فى هذه الكلمـة من معنى — والعلم مرتبطان ارتباطا وثيقا . وكل فعل من أفعـال المعرفة

يوجد بينهما . فما الذى أعنيه ببحثى عن المعرفة ؟ اننى أقصد من وراء المعرفة أن أصل بعقلى الى امتلاك الحقيقة التى تجعل الأشياء ضرورية ، ولكنى قبل أن أعى هذه الضرورة وعيا تاما ينبغى أن أتقبل وجود الأشياء وأسلم به ، وأنسبه الى ما يتبدى فيها من وضوح مباشر أو ما تهدينى اليه البداهة . ويعزز معرفتى بعد ذلك ما أقوم به من تفكير وتأمل .

وعلى ذلك فأوغسطين يرى أن الايمان الدينى وهو فعل الإرادة بعد الخطوة الأولى فى المعرفة . ان الادراكات الحسية ليست الا أمورا ذاتية عارضة ، وثمة عالم واقعى وراء هذه الادراكات ، هذا العالم هو الذى نصل اليه عن طريق الايمان العقلى ، وحسبنا تأييدا لهـذا قول أوغسطين : وقد يمكن أن يكون هنالك ايمان دن أن يكون هنالك علم ولكن لا يمكن أن يكون هنالك علم دون ايمان . فالايمان اذن مصدر المعـرفة ومنبع اليقين .

وينهج فلاسفة العصور الوسطى على نهج « أوغسطين »، فيذهبون الى أن الايمان تجـربة روحيـة أخلاقية معا ، تقابلها التجربة الخارجية المـادية . وقد كان القـدماء يرون أن الحياة الأخلاقية تعتمد على العلم ، فالانسان يعمل على نحـو ما يفكر، ولكن المدرسيين يرون ، على العكس من هذا ، أن تجـربة الحياة النفسية ، ذلك الوعى العميـق بالطبيعة الروحية أعنى الايمان ، يحدد على الدقة أصول المعرفة العلمية ، ويعـد شرطا

لها ، فالايمان لا يتعارض مع العلم وانما يمهد له • ويعبر القديس « أنسلم » تعبيرا قويا عن هذه النظرية فيقــول : أنا أعتقد لأفهم ، ذلك لأننى اذا لم أعتقد فلن أتمكن من الفهم• والقديس توماس الأكوينى لا يقر بأن العقل الطبيعى يستطيع البرهنة على حقائق الوحى ، فهذه الحقائق ليست متضمنـــة فى العقل ولكنها فوق متناوله • وهذا هو السبب فى أنها موضوع الايمان •

جعلت النزعة الواقعية Réalisme فى العصور الوسطى من موضوع العلم أفكار الله نفسها ، وعمدت الى التوفيق بين العقل والايمان • الا أن النزعة الاسمية Nominalisme التى انعقد لهـــا النصر فصلت بين الايمان والعلم فغدا كــل منهما يواجه الآخر • ورد الاسميون العلم الى صورية خالصة Pur Formalisme فلم تعد الأفكار الالهية دعامة للاستدلال ، وانما الكلمات والصيغ وحدها هى الأصـــول التى يتقوم بها • ومنذ ذلك الحين صار الايمان هو الذى يفرض حقائق الوحى ، وليس ثمة مشاركة بين الايمان والعقل •

ويلوح أن فلسفة العصور الوسطى المسيحية فشلت فى مهمتها • وقد أصبح التمييز بين الحقيقة الدينيــة والحقيقة الفلسفية هو الملاذ الذى يلوذ به فلاسفة النهضة • ذلك لأن هاتين الحقيقتين يمكن أن تتواجدا معـــا وأن تقـــابل احـــداهما

الأخرى . وفى وسع الانسان من ثم أن ينبذ باسم العقل ما يقر به عن طيب خاطر باسم الايمان . بيد أن هذه الثنائية ، ثنائية العقل والايمان ، لا تقل خطرا عن ثنائية الفكر والموضوع فهى تشطر الذهن البشرى شطرين . أفينبغى اذن العود الى العرف القديم بالتوجه الى العقل ورد جميع حقوقه اليه ؟ هذه هى مهمة خطيرة ينهض بها ديكارت مؤسس المذهب العقلى الحديث فى المعرفة . بيد أننا قبل أن ننتقل الى مبحث المعرفة فى الفلسفة الحديثة ينبغى أن نستعرض مذاهب المسلمين فى هذا الصدد .

المتكلمون :

ينبغى أن نلاحظ أن القرآن الكريم كان هو المعين الذى تنبع منه موضوعات الجدل عند المتكلمين . والقرآن يخاطب الوجدان والعقيدة ولا يقوم على برهان منطقى أو يستند الى استدلال عقلى وان كانت آياته بينات لا تتنافى مع منطلق العقل، الا أن كتاب الله لا يطيل الجدل ولا يوغل فى النقاش تحاشيا للخلاف وتجنبا للفرقة بين المسلمين .

وقد اهتدى المتكلمون بهدى القرآن ودخلت فى مذاهبهم الأساليب العقلية بعد تحضر الاسلام وارتقاء شأن أهله واختلاطهم بكثير من الشعوب المتمدينة ، حتى أن فى وسعنا أن نقول ان الجدل الدينى قد بدأ بنماء الحضارة يتفلسف .

ويمثل المعتزلة بحق النزعة العقلية بين المتكلمين خير تمثيل ، فقد آلوا على أنفسهم أن يقضوا على جمود أهل السلف ممن تشبثوا بظاهر النص . وكان المعتزلة يتخذون من العقل حكما وفيصلا فى دراسة الآيات المتشابهة وفى تنقية الأحاديث النبوية. فكانوا لا يسلمون بحديث الا اذا كان متمشيا مع منطق العقل ، وكانوا ينكرون كل حديث ينافى ما يمليه العقل وما يفرضـــه الفهم السليم .

وقد كان أهل السنة ينهجون نهجا غريبا ، فكانوا يعملون بالنص اذا كان واضحا ، ولا يشغلون أنفسهم بتفسيره وايضاحه والعلم به ان كان غامضا . وكان المعتزلة ينكرون هذا المنهـــج ويعدونه مجافيا لمـــا يدعون اليه فى الدين من فهم وتبصر . ولذلك نجد أن للمعتزلة فضلا لا ينكر فى تنمية المعـــرفة الدينية اذ أدخلوا التفكير فى مسائل الدين وكان العقل الى عهدهم مبعدا عن الحياة الدينية .

وقد جاهر المعتزلة فى شجاعة بأننا ينبغى لنا أن نبدأ فى كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى اليقين كان يقينا معززا سليما ، يقين مؤمن لا مطعن فيه . وفى ذلك يقـــول النظام وهو من أعلامهم : « الشاك أقرب اليك من الجاحد ، ولم يكن يقين حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحـــد من اعتقاد الى اعتقاد حتى يكون بينهما حال شك » . وذلك فى الواقـــع أساس الفهم القائم على منهج سليم ، فالعارف يتوخى دائما الوثوق مما يسلم

به من معارف ، فلا بد له ثمتئذ من أن يتشكك عن علم وبينة لا عن جهالة وعناد ، فاذا انتقل من الشك الى اليقين كان يقينه يقينا معززا ، يقين المتثبت الفاهم •

وأهم نظرية للمعتزلة هى نظرية الحسن والقبح العقليين ، فما استحسنه العقل كان حسنا وما استقبحه كان قبيحا ، ويرتبون على ذلك القول بأن أوامر الله ونواهيه فى كتابه انما جاءت مطابقة لما يستحسنه العقل ويستقبحه •

وبين حرفية أهل السنة وجمودهم وتحرر المعتزلة العقلى وانطلاقهم ، نجد الأشاعرة يقفون موقفا وسطا فيجعلون العقل فى مرتبة تالية للشرع ومن ذلك قولهم ان معرفة الله تحصل بالعقل وتجب بالسمع •

الفلاسفة المسلمون :

واعتمادهم فى تأملهم على العقل فقط ، وقد ميز الفلاسفة المسلمون بين ضربين من المعرفة : معرفة تدرك بالعقل وهى الحكمة ، ومعرفة تدرك عن طريق النصوص الدينية من قرآن وأحاديث وسنة ، وهى الشريعة • ولفلاسفة الاسلام مباحث عديدة فى التأمل العقلى ، وانبنت أبحاثهم على أساس المنطق الأرسطى فكانوا يعتبرون القياس طريقا للوصول الى اليقين • ولما كان القياس يقوم على مقدمات ، وصحة المقدمات تكون ثابتة لا تزعزع فيها اذا كانت بديهية ، فقد أخذ المسلمون

يبحثون فى هذه البديهيات ، من قبيل « الكل أكبر من الجزء » و « الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية » • هل هذه البديهيات تنبع من العقل بالفطرة أم أنهـا مكتسبة يستخلصها الانسان من التجربـة ؟ وبحث فلاسفة الاسلام كذلك فى طبيعة العقـل الذى تقـوم فيه المعرفة ، واستفسروا عن الطريقـة التى يصل بها الى المعانى والتصورات المختلفة ، وقد اعتمـد أغلبهم على نظرية أرسطو فى العقل الفعال والعقل المنفعل • فالعقـل الفعال هو المحرك ، والعقل المنفعل هو الذى تتم به معرفة الأشياء بخروجها من القوة الى الفعل • والعقل الفعال هو الذى يمكن أن يفارق البدن • وقد استند فلاسفة الاسلام الى هذه النظرية فى القول بخلود النفس ، ووواءموا بينها وبين ما يقـول به الدين ، فذهبوا الى أن العقل الفعـال حين يفارق البـدن يتصل بالعقل الالهى •

المتصوفة :

للمتصوفة منهج فريد فى المعـرفة يختلفون فيه عن كـل من المتكلمين والفلاسفة • فبينما يعتمد هؤلاء على العقل ، يتوسل المتصوفة بالذوق والقلب • فالمعرفة الصوفية نفحة الهية يصل اليها الانسان ، ونور ربانى يملأ جوانب نفسه بعد أن تصفو متحررة من أسر البدن منطلقـة من رق الشهوات • هذه المعـرفة التى تفتح مغاليقها للنفس ، هى ما يطلـق عليه الامام

الغزالى العلم اللدنى تفسيرا للآية الكريمة « وآتيناه من لدنا علما » • فمن يسلك طريق التصوف ويروض بدنه برياضات شاقة يشارف هذا العلم • والمعــرفة من ثم ضربان : معرفة دنيــا أو علم أدنى نصل اليه عن طريــق الحواس والاكتساب ، والمعرفة السامية أو العلم اللدنى الذى لا يتم الا للمتصــوف على الحقيقة ، لأهل الورع والصلاح والتقوى ، هذه المعــرفة هى من عند الله • ويختلف المتصوفة فى طريقــة الوصول الى العلم اللدنى فالبعض يرى أنه يأتى برياضة البــدن والتزهد والتعبد والخلوص لله ، فمتى صفت النفس بذلك هبط اليهــا هذا العلم • والبعض الآخر وعلى رأسه الغزالى يرى أنــه لابد أولا من العلم الأدنى علم الاكتساب بالاطلاع والتعليم ، فاذا تم للانسان تحصيل العلوم المختلفة خلا لرياضة البــدن والتزهد فى طريقه الى العلم اللدنى •

فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة :

تتحدد معالم نظرية المعرفة وتتعمق دراستها وينمو مضمونها فى مجــال الفلسفة الحديثة • وسنتوخى فى ضوء ما نعــرض اليه من أهم مذاهب المعرفة أن نسهب فى دراسة أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة الذين كان لهم أثر بعيد فى تطور نظرية المعرفة خاصة والفكر الفلسفى عامة • فندرس ديكارت كممثل للعقليين ولوك وهيوم للتجريبيين ، وكنط للنقديين ، وهيجل للمثاليين ،

وكونت للوضعية ، وبرجون للحدسية ، ووليم جيمس وجـون ديوى للبراجماطية ، وكارل ياسبرز للوجودية •

وينبنى المذهب العقلى Rationalisme فى المعـرفة على أن العلم الحقيقى يصدر من العقل ، ففى العقل تمثل أهـم خصائص هذا العلم أعنى الضرورة والصدق المطلق •

أما المذهب التجريبى Empirisme فيحتكم أتبـاعه الى التجربة ويرون أن كل علم انما يستنبط منها ، وأن العقـل يسجل معلوماته من دراسة الظواهر فى مجال التجربة ، فقبل التجربة ليس هنالك علم ولا يعدو العقل أن يكون صـفحة بيضاء • فالتجربـة اذن لا العقل هى أصل العلم •

ويرى أنصار المذهب النقدى Criticisme أن قـوام العلم عاملان ، أحدهما عامل صورى ينتمى الى طبيعة العقل ، والآخر عامل مادى يشمل ما يجتمع من احساسات وادراكات حسية ناجمة عن التجربة • فليس هنالك علم اذا غاب أحـد هذين العـاملين • وليس فى مقدورنا أن نصل بطريـق التأمل العقلى الصرف الى معرفة علمية •

على أننا لو حـاولنا أن نقـارن بين موقـف العقليين والتجريبيين لرأينا أنه بينما ينكر هؤلاء كل قيمة للعقل ، يسلم العقليون بأهمية التجربة من حيث أنها معين لا ينضب يمدنا بكثير من الحقائق الجزئية ، وينكرون فحسب أن تكون المبادىء

العــامة مستمدة من التجربة • على أن التجريبيين يأبون التسليم بالتصورات والمعــانى العقلية وبقدرة فطرية للعقل على التأليف بين المعانى واستنباط القوانين الفكرية التى لا يختلف بصددها اثنان ، مثل مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الهوية ، ومبدأ العلة والمعلول •

وبالرغم من أن هذا الخلاف بين مذاهب المعــرفة قــد اتضحت سماته وتحددت معالمه فى العصر الحديث ، الا أننا يمكننا أن نجــد أصــول هذه المذاهب فى الفلسفة اليونانية • فقــد ســبق أن قلنــا ان أفلاطون من واضعى أسس المذهب العقلى، ولا يفوتنــا أن نذكر أيضا ما هنالك من عناصر تجريبيــة وعقلية ونقــدية فى فلسفة أرسطو تتمثل فى دراساته الاستقرائية اذ يستخلص العــام من الخاص ويصل الى الكلى عن طريــق الجزئى ، وفى استنباطه للقوانين الفكرية وبعض البديهيــات التى تعتمد عليها مقــدمات القياس ، وفى نظريته فى الهيولى والصورة •

المذهب العقـــلى

الشك المهجى عند « ديكارت » :

عول « ديكارت » (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) على التوسل بالشك منهجا لبناء فلسفة على أسس جديدة سليمة ودعامات راسخة قويمة • فهو يرى أننا تلقينا أغلب الآراء المركوزة فى نفوسنا من حواسنا وعن معلمينا فلم تكن وليدة تأمل خالص ولا ثمرة تفكير سليم •

ينبغى اذن أن نتخلى عن هذه الآراء • وان حواسنا لتخدعنا أحيانا ، وما يخدعنا مرة لا يؤمن جانبه اذ قد يخدعنا مرارا ، فينبغى أن نستبعد شهادة الحواس كلها • ومن الناس من يضل السبيل فى التفكير فيخطىء فى أبسط المبادىء الهندسية ، فلننح جانبا أيضا الحقائق الرياضية • ويواصل ديكارت اصطناع الشك فيقول : من يدرينى فقد يكون هنالك شيطان ماكر يبلغ من المهارة وسعة الحيلة حدا يتمكن معه من اضلالى ، فخير لى اذن أن أعلق حكمى على الأشياء جميعا •

أنا أشك اذن فى كل شىء ، ولم يفلت من شكى أبسط الحقائق الرياضية والمعانى العقلية • فالتشكك هو اللحظة الأولى فى فلسفة ديكارت ولكنها لحظة لا تدوم بل سرعان ما تفضى بنا الى يقين واضح • فمهما بلغ بى الشك فلن أستطيع

أن أشك فى أننى أشك • فأنا الذى أشك أفكر ، ومادمت أفكر فأنا موجود ، أنا أفكر اذن فأنا موجود •

هذه الحقيقة الأولى لا يداخلنى فيها أدنى شك • ولكن ما الذى يجعلنى على ثقة من حقيقة هذه القضية « أنا أفكر اذن فأنا مجود » ان ما أعرفه فى وضوح وتميز هو أننى لكى أفكر فلابد أننى موجود • ومن ثم يمكننى أن أتخذ كقاعدة أن الأشياء التى أتصورها فى غاية من الوضوح والتميز هى أشياء حقيقية على التمام • فالوضوح والتميز فى الأفكار هما معيار حقيقتها • واذ يبدأ « ديكارت » من هذا المبدأ يبرهن على وجود الله ، وبعد أن يصل الى هذا البرهان يعوذ فيقلب الترتيب الذى تنتظم به المبادىء فيجعل الله ضامنا لجميع الحقائق ، وعلى ذلك فلكون الله موجودا فان ما نتصوره فى وضوح وتميز هو أمر حقيقى •

وأيا ما كان من اعتراض على شك ديكارت ومهما قيل فى شأنه من أنه قد يخرج فيه عن قصده أراد أم لم يرد ، فاننا نلاحظ أن شك ديكارت شك صورى ، شك مصطنع ، وليس وليد أزمة نفسية أو استسلاما ليائس من الوصول الى أركان ثابتة للمعرفة • وانما هو منهج يتوسل به صاحبه للوصول الى اليقين ، وقد أقدم على اختياره بعد روية وانعام نظر ، فهو من ثم أبعد ما يكون عن الشك المطلق الذى

عرضنا اليه من قبل ، شك الارتيابيين واللا أدريين • ان شك ديكارت للبنــاء لا للهدم وهو يعد مدخلا لابد منــه لفلســفته العقليــة •

واليقين الأول الذى تصل اليه هذه الفلسفة وليد الحدس Intuition وليس نتيجــة قياس أو ثمرة استدلال • والوجود الذى ندركه فى الكوجيتو الديكارتى (أنا أفكر اذن فأنا موجود) ليس وجود الجسم وانما هــو وجود الفكر ، فمعنى أننى أفكر هو أننى أشك وأتعقل وأحس وأتخيل ، هذه الظواهر النفســية وما على غرارها تفيد الفكر لأننا ندركها ادراكا مباشرا •

ولسنا هنا بسبيل عرض ميتافيزيقا « ديكارت » وانمــا يعنينا فحسب أن نوضح أثر الثورة الديكارتية فى مبحث المعرفة، اذ أن « ديكارت » هو أول من وضع أسس المذهب العقلى الحديث •

رأى « ديكارت » أهمية المنهج فى الفلسفة لينقذها مــن الفوضى التى انتهت اليها ، وهو لذلك يضع « قواعد لهدايــة العقل » لأنه يرى أنه « خير للانسان أن يعــدل عن التماس الحقيقة من أن يحــاول ذلك من غير منهج » وهــو يعنى بالمنهج « قواعد مؤكدة بسيطة اذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان فى مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ واستطاع دون أن يستنفد قــواه فى جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد

علمه زيادة مضطردة ، أن يصل بذهنه الى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته »(١) •

وطرافة موقف ديكارت فى هذا المجال تتجلى فى اعتبار المنهج واحدا فى الناس جميعا ، « فالعقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس » • وهو لا يقف أمام جزئيات العلوم ، وانما ينظر اليها جميعا نظرة شاملة ، ينظر الى العقل الذى يستنبط منه أحكامها • وهذا هو أساس المذهب العقلى •

والعلم هو العلم اليقينى ، واليقين يقوم على البداهة: والبداهة تتمثل فى جلاء ووضوح فى العلوم الرياضية ، ومن ثم فديكارت يرى أن العلوم الرياضية تتفوق على غيرها من العلوم لبساطة موضوعاتها ، ولأنها مستنبطة من نشاط عقلى بحت، يصطنع فيه العقل معانى وتصورات واضحة لم يقتبسها من التجربة ،ولذلك يشيد ديكارت بالمنهج الرياضى •

علينا اذن أن نأخذ بالمعانى الواضحة المتميزة ، وهى التى تتضح لنا بداهتها أتم اتضاح ، فما سبيلنا الى معرفة الأشياء ؟ يقول ديكارت : « ان جميع أفعال الذهن التى نستطيع أن نصل بها الى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط » •

---

(١) انظر « قواعد لهداية العقل » القاعدة الرابعة . الترجمة نقلا عن الدكتور عثمان أمين فى كتابه « ديكارت » — الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٥٣ (ص ٥٩ — ٦٠) .

الحدس والاستنباط :

والحدس Intuition عند ديكارت رؤية عقلية مباشرة ، نور فطرى lumiére naturelle ، أو غريزة عقلية ، يدرك بها الذهن حقائق يتضح يقينها اتضاحا يتبدد معــه كل شك • من قبيل ذلك وجود الانسان بالضرورة لأنه يفكر ، وان المثلث محدود بثلاثة أضلاع • والحدس الديكارتى فعل عقلى خالص وق ذلك يقــول : « أقصد بالحدس ، لا شــهادة الحواس — وهى متغيرة — ولا الحــكم الخداع حكم الخيال ، وانما أقصــد به الفــكرة المتينة التى تقــوم فى ذهن خالص منتبه وتصدر عن نور العقل وحده »(١) •

ويدرك الحدس كذلك ما يسميه ديكارت بالطبائع البسيطة natures simples وهى التى تدرك ادراكا مباشرا كالوحــدة والوجود والامتداد والشــكل والزمان والمكان • وهذه الطبائع قد بلغت من الوضوح والتميز مبلغــا يمنع الذهن من تقسيمها الى أخرى أكثر تميزا منها •

أما الاستنباط Déduction فهو فعل ذهنى نستخلص بواسطته دن شىء لنــا به معــرفة يقينية نتــائج تلزم عنها • والاستنباط الديكارتى يختلف عن القياس الأرسطى • فالقياس

---

(١) القاعدة الثالثة ، نفس المصدر ص ٦٦ •

رابطة بين أفكار أما الاستنباط فعلاقـة وثيقة بين حقـائق • والحـدود فى القياس تخضع لقواعد عامـة تطبق عليهـا تطبيقا آليـا ولكن المعرفـة فى الاستنباط تتم بواسـطة الحدس أو النور الفطرى • فالاستنباط اذن « حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحدا بعد الآخر رؤية بديهية » ومن هنا يمكننا أن نقـول ان الاستنباط الديكارتى ينتظم سلسلة من الحدوس •

خلاصة ما يعنينا أن المعرفة الواضحة عند ديكارت هى المعـرفة العقلية وهى المعـرفة التى تنظم الأفـكار الواضحة المتميزة • والأفكار الواضـحة idées claires عنـد ديكارت تمثل طبائع بسيطة • وهى وان كانت تمثل ماهيـات فلا ينبغى لنـا أن نأخـذ المـاهية بالمعنى المدرسى ؛ وانما يرى ديكارت ألا انفصـام بين المـاهية والوجـود ، واذا كان ثمة تمييز بينهما فهو تمييز نصطنعه فى دراستنا لبيـان الفرق بين فكرة الشىء فى الذهن وفـكرته خـارج الذهن • المـاهية عند ديكارت هى الوجود من حيث هو فكر • « وتعقل موجود ما وتعقل طبيعة من الطبائع ليس معناه عنده استخلاص أمر يكون لهـا فيه مشاركة منطقية مع وجـود أو طبيعـة أخرى ، بل يفيد بالعكس التفكر والتأمل فى ذلك الموجـود أو فى تلك الطبيعة بحدس يفصل بينهما وبين سائر الموجودات

أو الطبائع الأخرى ، وبهــذا الحدس يحصل للعقل فــكرة واضحة متميزة »(١) .

فموضوع العلم عند ديكارت ليس مجرد تصورات مجردة ، وانما هو حقائق تتمثل فى نفس الانسان أفكارا واضـــحة متميزة. والطبائع البسيطة التى يردد ديكارت التنويه بهـــا ، ليست أجناسا أو أنواعا على الطريقة المدرسية ، وانما هى بسيطة كل البساطة لا تحتمل أدنى تحليـــل ، وانما يقــوم بينها روابط وثيقة وندركها بالنور الفطرى أو الحدس .

فالعلم الديكارتى يختلف عن العلم المدرسى الذى لا يعدو أن يكون قوالبـــا لمعـــان ولكليات ليس بينها الا اتســـاق صورى خلو من الحقيقة الواقعـــة . ولم يشأ « ديكارت » أن ينظـــر فى التصورات والمعانى نظرا مجردا يتوصل فيه الى ماهياتها ، وانما استهدف التوصل الى عنـــاصر الأشياء التى هى من الموجودات بمثابة الخطوط والزوايا فى الهندسة . هذه العناصر هى المـــاهيات التى لا انفصال لهــ اعن الموجودات .

ولا يفوتنا أن ننوه بما ذهب اليه ديكارت من أن الله هو الذى يضمن كل معرفة وكل حقيقة وكل علم . فالضمان الالهى Véracite Divine هو الدعامة الأولى للمعرفة . فالله هو

(١) أنظر ص ٨٨ من « ديكارت » للأستاذ الدكتور عثمان أمين — الطبعة الثالثة — القاهرة ١٩٥٣ .

مبدأ المعرفة والوجود ومنبع اليقين • ووضوح الأفكار وتميزها هما المعيار العملى Criterium prstique لليقين • والمعرفة كما رأينا تتم لنا بحدس لا يدع مجالا للشك فى وجود الفكر أو فى وجود الله •

الديكارتيون :

ويذهب « مالبرانش » الى أن الحقيقة هى الله الحاضر فينا المفكر فينا والمعقول هو المطلق • والمعيار العملى للدقيقة هو وضوح الأفكار •

ويرى « سبينوزا » أن الفكرة الواضحة المتميزة تبدد كل شك،ذلك لأن الشك ينجم عن فكرتين مختلطتين متعارضتين، والفكرة الواضحة تحمل معها اليقين • بهذه النظرية يقطع سبينوزا الطريق على الشك • وتقوم حجته فى ذلك على أساس أن الفكرة الواضحة متضمنة لليقين ، فالافتقار الى اليقين يأتى من ثم من غيبة كل فكرة واضحة • ولما كانت طبيعة العقل البشرى تقتضى أن تكون له أفكار واضحة ، فالشاك لا ينعم بعقل سليم وهو بذلك أشبه بالعجماوات •

ويميز « ليبنتز » بين ضروب ثلاث من المعرفة • معرفة حدسية Connaissance intuitive ومعرفة برهانية

ومعـــرفة حســـية Connaissance démoustrative Connaissaauce sensitive ، واليقين كذلك على أنــواع فهنالك يقين حدسى ، ويقين برهانى ، ويقين حسى .

واليقين الحدسى Certitude intuitive يشمل نمطين من الحقائق : حقائق فطرية vérités primitives أصلية قائمة فى الواقع وحقائق فطرية قائمة فى العقل .

واليقين البرهانى Certitude démonstrative يرجع الى اليقين الحدسى ، والفعل الذى يتم لنـــا به استخلاص نتيجة من النتـــائج فعل بسيط من أفعال الحدس ، وهـــو يشمل ، دفعة واحدة ، المقدمات والنتيجـــة . واليقين البرهانى لا يعدو أن يكون يقينا حدسيا منطبقا على علاقـــة قائمـــة بين القضايا ، بدلا من انطباقه على حقيقة واحدة .

أما اليقين الحسى Certitude sensitive ، فيبنتز يرى أنا نعرف وجودنا بالحدس ووجود الله بالبرهان ، ووجود الأشياء الأخرى بالاحساس . ولا نزاع فى أن لدينا فى الاحساس فكرة موضوع خارج عنا . ولكن يلزم أن نعرف ما اذا كان من حقنـــا أن نعتقـــد بوجود هذا الموضوع اعتقادا غريزيافطريا . يرى ليبنتز أن المعرفة الحسية تؤدى الى يقين شأنها فى ذلـــك شأن المعـــرفة الحدسية والبرهانية ، ولكن لابد لنـــا من معيار سليم نميز به بين المعرفة الحسية الصحيحة وبين أوهام اليقظة

والمنام • ولا يمكن أن نتخذ حيوية الادراكات الحسية معيارا سليما ، اذ قد تكون ادراكاتنا للأوهام والأحلام أشد حيوية من ادراكنا لحقيقة الأشياء الواقعية • ان أصدق معيار نلوذ به هو الارتباط بين الظواهر La liaison des phénomènes ، ولما كان منبع هذا الارتباط فى العقل فالمعرفة الحسية الصحيحة تستمد يقينها من يقين المعرفة العقلية •

المذهـــب التجريبـــى

فلسفة « نيوتن » التجريبية :

وبينما راج المذهب العقلى فى المعرفة بين الفلاسفة الفرنسيين نجد الفلاسفة الانجليز يحملون لواء المذهب التجريبى • مهد لذلك دراسات «بيكون» فى المنطق الجديد ، وأيد ذلك الاكتشافات العلمية التى توصل اليها الباحثون الذين عولوا فى دراساتهم على التجربة • وقد كان « لنيوتن » Newton (١٦٤٢ — ١٧٢٧) العالم الانجليزى أثر كبير فى دعم أسس المذهب التجريبى• وتأثر به الفلاسفة التجريبيون من الانجليز وعلى رأسهم « لوك » و « هيوم » •

ومنهج « نيوتن »(١) العلمى منهج راسخ يستهدف البحث عن العلل الحقيقية للظواهر ، وينحى جانبا طرائق الميتافيزيقيين ، فيمتنع عن كل فرض يفلت من زمام التجربة ، وينبذ ما أخذ به العقليون من أفكار واضحة • وكان من ثمرات هذا المنهج قانون الجاذبية وقانون القصور الذاتى •

ان تصور علوم الطبيعة بوجه عام يرتبط عند الفلاسفة العقليين ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا ، فأعم قوانين الظواهر عند ديكارت ينبغى أن تستنبط استنباطا مباشرا من كمالات الله ،

---

(١) ارجع الى تفصيل منهج نيوتن فى الباب الاول — الفصل الثانى من كتاب « فلسفة هيوم » للدكتور محمد فتحى الشنيطى — ط • ث — القاهرة ١٩٥٧ •

ويلتئم المنهج بالطبع مع تصور العلوم • فعند ديكارت تطابـــق فكرة مبادىء كلية تحكم مجموعة العلوم أعنى فكرة علم كلى، فكرة منهج كلى أيضا قياسى فى معدنه تلعب التجربة فيه دورا ملحوظا ولكنه دور مؤقت على أية حال • والأمر عند « نيوتن » يختلف عن هذا ، فهو يدرس الظواهر فى خصائصها من فلكية وكيميائية وفيزيقية ••• الخ ، كلا على حدة ، وفى كل منها يبدأ بملاحظة الوقائع وينتهى الى تحديد قوانينها ،ونحى «نيوتن» كذلك فكرة منهج كلى مستمد من الرياضيات استمدادا مباشرا• فهو يبحث فى كل ضرب من ضروب الظواهر عن عمليات المنهـــج التى تعين على ابراز العلاقات بين الوقائع وتؤدى ان أمكن الى تعبير كمى عنها •

ولكلمة مبدأ Principle فى فلسفة « نيوتن » منطوق خاص ، فهو يقصد بها حسبما يـــذكر فى كتابـــه البصريات Opticks خاصة تلوح لنا عامة ، نستخلصها من تجربتنا الحسية • مثل ذلك مبدأ القصور الذاتى Intertia ومبدأ الجاذبية Gravity ومبدأ التحام الأجسام Cohesion of Bodies

والوصول الى المبادىء أو القوانين يقتضينا أن نقطـــع مرحلتين : فى المرحلة الأولى نتخذ المنهج التحليلى Analytical Method وفى المرحلة الثانية المنهـــج التركيبـــى Synthetical Method • فى المنهج التحليلى نقوم بتجاربنا

وملاحظتنا ونستخلص منها نتائج عامة بالاستقراء ، فبالتحليل نصل اذن الى معرفة الأجزاء من تحليل مركباتها ، والى القوة المولدة للحركة ، والى معرفة العلل عن طريق معلوماتها • أما فى المنهج التركيبى فنفترض أن هذه النتائج التى وصلنا اليهـــا نتائج عامة وهى بمثابة مبادىء أو قوانين تفسر بها الظواهر•

وكانت تعاليم « نيوتن » الخاصة بالمناهج الملائمة للبحث العلمى من أهم الأسس التى شاد عليها « هيوم » Hume فلسفته • وقد تأثر « لوك » Jhon Locke من قبل بها وكان طريقا هاما سرت منه الى « هيوم » •

« لــوك » :

و « لوك » (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) كما ذكرنا [١]هو أول من وضع النظرية التجريبية فى المعرفة فى صورة البحث المستكمل• وقد أنكر الأفكار والمبادىء الفطرية فى المعرفة والاخلاق معا • ومعنى هذا أنه لا يسلم بكفاية العقل بل يرى أن العقل عاجز تماما عن تزويدنا بمعرفة أولية فطرية • فكان فى موقفه هذا على نقيض ما يذهب اليه أنصار المذهب العقلى •

وضع « لوك » كتابه « مقال فى العقل البشرى » لا بغيـــة البحث فى ماهية العقل بل لدراسة الخطوات المختلفة التـــى

---

(١) راجع ص ٥٤ من هذا الكتاب •

يقطعها العقل فى اكتسابه للمعرفة • وينقد « لوك » القائلين بالأفكار الفطرية الغريزية نقدا عنيفا • وأصحاب المذهب الفطرى يذهبون كما نعلم الى أن هنالك أفكارا قائمة فى العقل قبل الملاحظة والتجربة ونسلم بها جميعا لبداهتها •مثل ذلك مبدأ عدم التناقض والذاتية أى أن الشىء الواحد لا يمكن أن يشغل مكانين مختلفين فى آن واحد ، وفكرة الله •

ويرى « لوك » أن هذه الافكارليست فطرية كما يتوهم هؤلاء ، ذلك لأن كثيرا من الناس لا يسلمون بها تسليما أولياء وكثير من الناس قد لا يعتقدون فيها اطلاقا ، فنجد الطفل أو المخبول أو البدائى يتبع فى تفكيره أسلوبا متنافيا مع المنطق ويعتقد أن الشىء يمكن أن يوجد فى مكانين مختلفين فى آن واحد • وفكرة الله ليست كذلك فطرية بدليل أن مدلولها يختلف باختلاف الشعوب والبيئة والثقافة ، فهى من ثم مكتسبة ـ فى رأى لوك ـ من التجربة والبيئة •

ان عقلنا ، ساعة أن نولد أشبه بصفحة بيضاء ومعارفنا مكتسبة من التجربة • وهناك نوعان من التجربة : تجربةخارجية هى التجربة الحسية وتجربة داخلية أو باطنية هى تأمل العقل فى الأفكار التى ترد اليه عن طريق الحواس • والأفكار التى تأتى الى العقل عن طريق الحواس هى الافكار البسيطة Simple Ideas من قبيل اللون ، والشكل ، والصلابة ،

والامتداد ، والحجم ، والعدد والحركة وما على غرارها ويتناول العقل الأفكار البسيطة وينصب عليها نشاطه فيربط بينها فيؤلف أفكارا مركبة Complex Ideas ولذلك لا يقابلها محسوس خارجى كما هو الشأن فى الأفكار البسيطة والأفكار المركبة تشمل:

١ — الأعراض وهى تدل على صفات لا تتقوم بنفسها بل توجد فى غيرها • كالجمال الذى نصف به الزهرة أو الحديقة•

٢ — الجواهر وهى أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها وتوصف بالأعراض ، كالزهرة والحديقة والانسان •

٣ — العلاقات وهى أفكار تعبر عن روابط بين أشياء كفكرة الأبوة والأكبر ، والاصغر •

والعقل لا يبدى نشاطا فى اكتساب الأفكار البسيطة التى تأتى من الاحساس بل لا يعدو دوره استقبالها فحسب ، فموقفه بصددها اذن موقف سلبى ، بينما يتبدى نشاطه واضحا فى التأليف بين هذه الأفكار فى أفكار مركبة فيكون موقفه حينئذ موقفا ايجابيا •

ويرى « لوك » أن الأفكار المركبة التى هى ثمرة نشاط العقل جعلت الفلاسفة العقليين يتوهمون أنها فطرية نابعة من العقل ولا دخل للتجربة فيها ، ويحلل « لوك » بعض هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها فى نهاية الأمر مستمدة من الافكار البسيطة الآتية بدورها من التجربة الحسية •

ففكرة اللانهائى ، كان ديكارت يعدها فكرة فطـــرية واستنتج عن طريقها وجود الله • وذلك على النحـــو التالى : لمـــا كنت أشك فمعنى هذا أننى ناقص وليس من ســـبيل لى الى ادراك نقصى الا اذا كانت فى ذهنى فكرة الكمال اللامتناهى ، فمن الذى وضع هذه الفكرة فى ذهنى ؟ لابد وأن يكون موجودا كاملا لا متناهيا أعنى الله • ولكن « لوك » يرى أن هـــذه الفكرة وليدة نشاط العقل بتأليفه بين الأفكار البسيطة المستمدة من التجـــربة الحسية • ذلك أنا لمـــا كان وجودنا محـــدودا بالزمان والمكان فاننا نتصور مكانا لا حد له وزمانا لا حد له عن طريـــق المقارنة والتخيل ، من هنا تأتى فكرة اللامتناهى فهى من ثم من تأليف العقل ، وهى بذلك تالية لفكرة المتناهى الآتية من التجربة والتى لولاها لمـــا وصلنا اليها • فالتجربة اذن هى معين المعرفة •

أما فكرة الجوهر ، فهى من ابتكار العقل ، وليس هنالك وجود حقيقى لجوهر ما • وانما يبتكر العقل هذا الوجود حتى يحل فيه الصفات العرضية المختلفة •

وفكرة العلية ، وليدة التجربة تنشأ عن ادراكنا للتغير فى الظواهر والأشياء التى تقع تحت حواسنا فيرى العقل أنه لابد أن يكون هذا التغير نتيجـــة سبب هو علته • ففكرة العليـــة اذن فكرة مركبة ألفهـــا العقل من أفكار بســـيطة ولا وجـــود لها فى خارج الذهن •

ويميز « لوك » بين نمطين من المعرفة : معرفة حسية نصل اليها عن طريــق الحواس ، ومعرفة عقلية عن طريق البرهنة والاستدلال المنطقى ، والمعرفة العقلية تستند بالطبع الى المعرفة الحسية •

وفى وسعنا بعد هذا العرض أن نلخص موقف لوك من مبحث المعرفة فى النقط الآتية :

١ ـــ الموضوعات الخارجية موجودة وجودا مســتقلا عن معرفتنا بها • ويمكن أن تستمر فى الوجود حتى ولو لم يكن هنالك أفراد يدركونها والأفكار منجهة أخرى ، تعتمد فىوجودها على العقل بالرغم من أن قيامها فى العقل مستمد أصلا من الأشياء الخارجية •

٢ ـــ الموضوعات الخارجية أو الأشياء الواقعية لهـــا صفات لا تستمد وجودها أو طبيعتها من العقل • ولكن الأفكار التى تمثل الأشياء والصفات فى العقل تعتمد على العقل • ولمــا كان العقل يعتمد اعتمادا تاما فى أفكاره على الصــفات الأولى Primary qualities القائمة فى الأشياء ، فمثل هذه الصفات تعتبر اذن حقيقية • ولكن لمــا لم يكن فى الأشياء صفات ثانوية Secondary qualities مطابقة لأفكارنا المركبة ، فهذه الصفات الثانوية يمكن اعتبارها معتمدة على العقل أعنى اعتبارها صفات ذاتية وليدة نشاط العقل •

٢ — الأشياء الخارجية وصفاتها لا يؤثر فيها أننا نعرفها ، ولكن الأفكار تخضع لتأثير العقل والأفكار البسيطة يستقبلها العقل كما هى فموقفه منها موقف سلبى ، والأفكار المركبة تتولد فى العقل من الأفكار البسيطة ومن ثم فالعقل هو الذى يصطنعها ويشكلها •

٤ — لا توجد الأشياء الخارجية على نحو ما تبدو فى الأفكار المركبة • بل كما تظهر فى الأفكار البسيطة • والافكار المركبة لا تشبه الأشياء كذلك مادام بناء العقل للأفكار المركبة قد يختلف اختلافا كبيرا عن البناء الواقعى للأشياء • فكل معرفة تمثل الأفكار المركبة هى اذن عرضة للخطأ وليست معرفة وثيقة •

والآن هل نجح « لوك » فى عرض نظرية تجريبية للمعرفة تنكر كل أساس فطرى فى العقل ؟ ان تمييز « لوك » بين صفات أولى وصفات ثانوية بين أفكار بسيطة وأفكار مركبة ، يفضى الى التسليم بأن هنالك صفات وأفكارا ذاتية • ومن ثم يتيح هذا لخصوم المذهب التجريبى البرهنة على أن جميع الصفات ذاتية وليس بعضها (الصفات الأولى) قائما فى الأشياء كما يزعم لوك • وبالرغم من أن « لوك » ينكر الأفكار الفطرية ، فانه لم يوفق فى زعزعة عادات التفكير العقلى • والتمييز الذى نراه عنده بين الأفكار من ناحية والأشياء الخارجية من ناحية

أخرى يفضى حتما الى ثنائية الفكر والمادة ، الذات والموضوع ، ويدعونا الى التساؤل : ما هو أساس التسليم بصدق الأفكار التى ترد الينا من التجربة ؟ هذا ما ستتجه اليه عناية « هيوم » فيفتح فى دراساته للمعرفة باب الدراسة التجريبية النقدية التى ستفضى من ثم الى قيام المذهب النقدى على يد « كنط » ، وهو المذهب الذى يؤلف بين موقف العقليين وموقف التجريبيين كما سنرى فيما بعد •

« هيوم » :(١)

ينطلق هيوم فى دراسته للمعرفة الى ميدان لم يطرقه « لوك » • فهو لا يقتصر على بيان طبيعة الأفكار القائمة فى العقل كما قنع بذلك « لوك » وانما يعنيه من دراسة الأفكار أن يتبين الانطباعات الحسية والفكرية التى صدرت هذه الأفكار عنها • وهو ينقد الأفكار ليتحقق من مشروعيتها وليتأكد من موضوعيتها •

ويستهدف « هيوم » من دراساته بناء علم للطبيعة البشرية يجرى على نفس المنهج العلمى الذى اتبعته العلوم الطبيعية فوصلت الى نتائج عظيمة وقطعت أشواطا كبيرة فى سبيل التقدم • وهو يرى أن السبب فى تخلف الدراسات

---

(١) (١٧١١ — ١٧٧٦) م.

البشرية يرجع الى تخبطها وعـدم اعتمادها على منهج واضح سليم•ويتخذ هيوم منهج « نيوتن » مثلا يحتذى فى هذا المجال•

بهذا الروح العلمى درس هيوم العقل البشرى ووضع نظـرية المعرفة على أساس جديد(٢) •

الانطباعات والأفكار :

ان ادراكاتنا Perceptions جميعا تندرج تحت طائفتين :

١ — الانطبـاعات Impressions والأفكار Ideas •

والانطباعات تتميز عن الأفكار بأنها أملى بالقوة والحيوية ، وهذه الانطباعات تشمل أحاسيسنا وعواطفنا وانفعالاتنا • ويرى هيوم أن الأفكار هى صور واهنة لهذه الانطباعات • ومع أن هنالك حالات نفسية تضيق فيهـا الشقة بين أفكارنا وانطباعاتنا فتبدو الأفكار حافلة بالقوة مفعمة بالحيوية ، كما فى حـالات النوم والحمى والجنون ، أو فى المشاعر الحادة والانفعالات العاصفة • ومع أن هنالك حالات نفسية أخرى تبدو فيهـا الانطباعات ضعيفة واهنة أقرب الى الأفكار ، الا أن هيـوم يرى توخيـا للدقة فى دراسة عنـاصر التفكير البشرى أنـه ينبغى لنـا أن نميز بين طائفتين من الادراكات : انطباعات وأفكار على نحو ما بينا •

---

(٢) راجع تفصيل ذلك فى البابين الثانى والثالث من كتابنا عن (فلسفة هيوم) ط . ث .. القاهرة ١٩٥٧ .

ويرى « هيوم » أن الانطباعات تسبق الأفكار ، أى أن كل فكرة لابـد وأن تكون فى نهـاية الأمر مطابقة لانطبـاع صدرت عنـه •

ويميز « هيوم » فى الانطباعات بين نوعين : ١ ــ انطباعات الاحساس Impressions of sensation ٢ ــ وانطباعات التفكير Impressions of reflection ، وهذه الأخيرة أعنى انطباعات التفكير تنشأ عن الأفكار • ويميز بين نوعين كذلك من الأفكار :

١ ــ أفكار الذاكرة Ideas of the Imagination

٢ ــ أفكار الخيال Ideas of the Memory • والأولى تعتبر صورة مطابقة لمـا نشأت عنه من انطباعات ؛ بينما الخيال يتلاعب بأوضاع أفكاره بحيث لا تغدو نسخا مطابقة للانطباعات التى صدرت عنها •

التداعى Association :

ولو كان الخيال متحررا من كل قيد لكان من العسير علينا أن نجد تفسيرا لعملياته • والواقـع أن الخيال يتنـاول الأفكار البسيطة فيفصل ويؤلف فيما بينها مكونا الصـور والأوضاع التى تروق له • وهذه الأفكار البسيطة ترتبط فيما بينما بعلاقات خاصة والفضل فى هذا يرجع فى نظر « هيـوم »

الى قانون التداعى بين الأفكار والانطباعات • ولهذا القانون من الأهمية فى الطبيعة البشرية ما لقانون الجاذبية فى العلم الطبيعى، وكما أن « نيوتن » يستنبط قانون الجاذبيـة من مشـاهدة الظواهر الطبيعية فكذلك يستنبط « هيوم » قانون التداعى من ملاحظة الظواهر النفسية •

والعلاقات الرئيسية التى ينشأ عنها التداعى وينتقـل بواسطتها الذهن من فكرة الى أخرى ثلاث : وهى التشـابه Resemblance ، والتجـاور فى الزمـان والمكـان Contiguity in time and place والعلـة والمعلـول Cause and Effect وعلاقة العلية Causal Relation هى أهم هذه العلاقات جميعا •

نقد العليـة :

ويدرس هيوم العلاقة العلية دراسة نقدية مسهبة • ونقـد العلية يعتبر بحـق المحور الذى تدور حوله فلسفته وتقـوم على أساسه نظريته فى المعرفة • وان فحص العـلاقة العلية لهو فحص للأساس الذى تقـوم عليه معرفتنا • لنتساءل مع هيوم : ما هى الدعامة التى تقـوم عليهـا استدلالاتنا من التجربة ؟

يفرق « هيوم » بعناية بين نوعين من الدراسة ١ ـ البحث

فى العلاقات الضرورية بين الأفكار ٢ ــ البحث فى أمور الواقع Matters of Fact • والدراسة فى النوع الأول تؤدى الى نتــائج ذات يقين قاطع كما هو الشأن فى علوم الهندســة والجبر والحساب • فالعدد (٥) مكررا ست مرات يعــادل العدد (٣٠) ، هذه القضية تعبر عن علاقــة ضرورية بين عددين • والقضايا من هذا القبيل نصل اليها بعمل فكرى محض دون أن نستند فى هذا الى الوجود الخارجى ، ومن هنــا كانت الحقائق التى برهن عليها « اقليدس » فى الهندسة محتفظة بيقينها حتى وان لم يكن فى الطبيعة مثلثات أو دوائر • وأما الدراســة الخاصة بالنوع الثانى ، أعنى أمور الواقــع ، فهى لا تؤدى الى مثل ما أدت اليه الدراسة الأولى من نتــائج لهــا يقين قاطع • فليس ثمة تناقض فى التسليم عقلا بهــاتين القضيتين « الشمس ستشرق غدا » ، « الشمس لان تشرق غدا » ، اذ ليس فى الوسع أن نبرهن على بطلان هذه القضية الأخيرة بطلانا قاطعا على نحــو ما نبرهن على بطلان احدى القضــايا المناقضة لحقيقة من الحقائق الرياضية •

ولكنا مع ذلك نلاحظ أننا نسلم فى الواقــع بصحة القضية : « الشمس ستشرق غدا » بينما نأبى التسليم بالقضــية الأخرى المناقضة لهــا • فجدير بنــا اذن أن نبحث عن الســبب فى أننا نؤيــد مثل هذه القضايا المتأدية لنــا من الواقــع ونتخطى فى تأييدها والتسليم بوقوعها مجال الحس والذاكرة •

ولو أنعمنا النظــر فى جميع الاستدلالات الخاصة بأمور الواقــع لتبينا أنهــا منبنية على العلاقة العلية • وهذه العلاقة هى العلاقة الوحيــدة التى يمكن أن تتعدى الحواس وتنبئنا بوجودات وأشياء لا نراها أو نشعر بها • مثل ذلك الشــخص الذى يعثر على آلة فى جزيرة مهجورة فيستنتج على الفور أن هذه الجزيرة كانت معمورة فى وقت ما •

والآن لنتساءل : ما الذى يجعلنا نثق بالواقــع ؟ والاجابة على هذا تستلزم افتراض رابطة بين واقعتين تتيح الانتقــال من واحدة الى الأخرى • فسماع صوت فى الظلام يؤكد لنــا وجود شخص ما ، لم ؟ لأن هذا الصوت أثر لفعل انسان وهو يرتبط ارتباطا وثيقا به • وهذا هو الشأن فى جميع استدلالاتنا المستمدة من الواقع • ولتفسير هذه الثقة التى نحلها فى الواقع ينبغى لنــا أن نبحث فى كيفية وصولنا الى معرفة العلة والمعلول•

وهيوم يرى استحالة معرفة علاقةالعلة والمعلول معرفةأولية a priori وانما نستقى هذه المعرفة من التجربة فحسب ، من اقتران مطرد بين الموضوعات • ان الحواس تظهرنا على صفات الأجسام وكيفياتها ، والتجربة المــاضية تطلعنا على اقتران مطرد بين موضوعين فى المــاضى • ولكن لم نبسط هذه التجــربة الى المستقبل ؟

ليس ثمة حجج برهانية تدعم مشابهة المستقبل للماضى

اذ من الجائز عقلا أن نتصور تغيرا فى مجـال الطبيعة يقلب استدلالاتنا من التجربة رأسا على عقب وقد ذكرنا أن جميع استدلالاتنا الخاصة بالواقـع منبنية على علاقة العلة والمعلول ، وأن معرفتنا بهذه العـلاقة مستمدة من التجـربة ، ولكن استنتاجاتنا من التجـربة تساير هذا المبدأ ألا وهو أن المستقبل يشبه المـاضى ، فينبغى لنـا أن نبحث عن الأصل فى التسليم بـه .

يقول « هيوم » ان تكرار ملاحظة أمثلة متشابهة تشـابها كاملا يولد انطباعا فى الذهن ، وعن هذا الانطباع تصدر فكرة الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول ، فيبقى أن نتبين طبيعـة هذه الفكرة : ان تكرار موضوعات متماثلة فى علاقات متماثلة من التجاور والتعاقب لا يكشف عن جديد فى أى من هذه الموضوعات، وان الأمثلة المتكررة التى لاحظنا فيهـا علاقتى التجـاور والتعاقب (تجاور العلة والمعلول ، وتعاقب العلة والمعلول) مستقل كل منها بذاته عن الآخر ، فهذه الحركة التى أراها وليدة صدام كرتى البليارد متميزة تماما عن الحركة التى رأيتها ناجمة عن هذا الصدام فى العام المـاضى مثلا .

ليس ثمة جديد يكشف عنه الاقتران المطرد والتعاقب بين الموضوعات . ولكن هذا التكرار ذاته يتولد عنه فى الذهن انطباع تفكيرى ، نزعة تولدها العـادة تجعلنا نمضى من موضـوع

الى فكرة ما يصاحبه عادة (من رؤية الاحتراق الى فكرة النار ، ومن رؤية الجليد الى فكرة البرودة .. وهكذا ..) .

ففكرة الرابطة الضرورية التى تربط بين العلة والمعلول ، فكرة قائمة فى الذهن لا فى الأشياء . وليس يمكننا أن نصل اليها من تأملنا فى صفات الأجسام . الضرورة اذن قائمة فى الذات العارفة لا فى الأشياء . وتظهرنا التجربة على أن ثمة نزعة فى الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها الانطباعات الباطنية . فنحن نقذف خارجا عنا ذلك التهيؤ الذى نستشعره فى أنفسنا . والعادة — أو بالأحرى تلك النزعة التى تنتقل بنا من فكرة الى أخرى — هى التى تجعلنا ننسب الى الموضوعات الخارجية ما يجرى فى أنفسنا أعنى الشعور برابطة ضرورية . العلاقة العلية اذن ليست الا انطباعا تفكيريا لا يمكن تفسيره تفسيرا عقليا ، ولكن يعززه ما فيه من حيوية تجعلنا نعتقد بصحته . والاعتقاد Belief عند هيوم ركن هام من أركان المعرفة .

الاعتقاد Belief :

ان الخيال واسع الحرية الى الحد الذى يستطيع معه خلق عوالم لا وجود لها الا فى الوهم ويسمها بميسم الواقع ، وعلى هذا فنحن لا نعتقد بوجود أشياء كهذه . نعم فى وسعنا أن نتصور موجودا له جسم فرس ورأس انسان ، ولكن هل فى

مقدورنا أن نعتقد بوجود كائن كهذا فى الواقع ؟ لا . والاختلاف بين الوهم والاعتقاد يتمثل فى احساس أو شعور يتوفر فى الأخير ويفتقر اليه الأول . وهذا الشعور يحتـاج الى اثارة والذى يثيره هو الموضوع المـائل للحواس أو فى الذاكرة . هذا الموضوع الذى يحيى فى الذهن فكرة ما اقترن به عادة ويجعله يتصور الموضوع الثانى فى قوة وحيوية . والشعور المصاحب لهـذا التصور يختلف بالمرة عن الشعور المصاحب لأوهام من اختلاق المخيلة . فى ذلك الشعور تتلخص طبيعة الاعتقـاد . اذا لـم يكن ثمة مانع من تصور موضوع مناقض لأمر من أمور الواقـع نعتقد به اعتقادا قويـا كتصور كرة البليارد تتحـرك بدفـع الأخرى حركة مضادة لمـا تراه عادة . لمـا لم يكن مانع من هذا فما هو اذن موضع الخـلاف بين التصور الأول المتفـق مع العـادة والتصور الآخر المخالف لهـا ، الا أن يكون ذلك الاحساس أو الشعور المصاحب للتصور الأول والذى يجعلنا نعتقد به ؟ وعلى ذلك فالاعتقـاد ليس الا تصورا للموضوع أملى بالحيـوية والحيـاة وأقوى وأثبت مما يبتكره الخيـال وحده . وهذا الشعور هو الذى يجعل الحقائق الواقعـة أو ما يعتبر كذلك أكثر مثولا لنـا من الأوهام ويجعل لهـا وزنا أكبر فى التفكير ويمدها بنفوذ أعظم على الخيال والعواطف .

ويلاحظ هيوم أن ثمة اتساقا قائما بين مجرى الطبيعـة وبين تعاقب أفكارنا ، وهذا الاتساق لازم للجنس البشرى .

ان دراسة هيوم فى المعــرفة لم تنحصر فى نطــاق الظاهرة الحسية • ففلسفته أعمق من ذلك ، وهــو يدرس شيئا ما يتخطى الحواس ويحيطنا علمــا بموضوعات لا نراها ولا نحسها أعنى العلية • وهيوم يتخذ من للتجربة عونا له على تشييد صرح نظريته فى المعــرفة فهو يتخذ أساسا له واقعــة محسوسة أو مذكورة هى سند الاعتقاد • والعــلاقة العلية هى هى بمثابة انتقال سيكولوجى يتأدى بنــا الى الموافقـــة على أن ما لا نراه ولا نحس به قــائم موجود ، والاعتقــاد بذلك أيضا • بيــد أننا نلاحظ من نظره للعلية أن ثمة تجريبية ممزوجة بالشك •
وقد كان على هيوم أن يواجه مشــكلة ذات حدين : اما أن نصل الى معــرفة مكتسبة بمنهج منطقى متسق أعنى بينات عقلية واضــحة بذاتها • أو معتقدات هى عند تحليلها الأخير حسية فى جوهرها وليست منطقية • آثر « هيوم » الطريـــق الثانى ، وأيقظ بنقده العلية الفيلسوف الألمــانى « كنط » من سباته القطعي على حد تعبير هذا الأخير •



المذهب النقــدى

« امانويل كنط »[1]

يعد الفيلسوف الألمـاني « امانويل كنط » امام المذهب النقدى فى المعرفة ، وقد رأى أن كلا من المذهب العقلى والمذهب التجريبى يجانب الصواب ، الأولى لأنه يتشبث بالافكار الفطرية والآخر لانه ينبنى على التجربة الحسية دون غيرها . وكان على « كنط » أن يتولى الرد على هيوم ، وهـو يذكر أن نقد هيوم الفلسفى قد أيقظه من سـباته القطعى . وهيوم ، كما رأينا ترك مسألة المعـرفة موطن شك ، فبالرغم من كونه لم يسـلم الا بما هو تجريبى فقـد جعل أصـول المعرفة قائمـة على الرجحان دون اليقين . وقد توسط « كنط » بين شكية هيوم التجريبية من ناحية وبين الدجماطيقية أو القطعية العقليـة من ناحية أخرى . ويقر « كنط » بأن فى كل من المذهب العقلى والمذهب التجريبى حقائق لا يمكن اغفالها .

ذهب « كنط » الى أننا لا يمكن أن نصل الى معـرفة الأشياء فى ذاتها Ies choses en soi : (النومين) Nouménes ، وبالرغم من ذلك فعلمنا ممكن لأن لدينـا معرفة بالظواهر Phénoménes التى تتألف منهـا التجربة . والعلم فى نظر « كنط » يتوخى الوصول الى قوانين كليـة ضرورية

---

(١) (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

تسير بمقتضاها الظواهر . وهو يتفق مع هيوم وباركلى فى أن العالم الذى لدينا معرفة به هو عالم الظواهر فحسب . ولما كان هدف العلم هو كشف قوانين الطبيعة فينبغى لنا اذن أن نوجه أبحاثنا فى المعرفة الى طبيعة التجربة ذاتها اذا شئنا أن نعرف كيف يكون العلم ممكنا . وتلك هى المهمة التى ينهض « كنط » بأدائها .

ميز « كنط » بين جانبين لتجربتنا : ١ — الجانب الادراكى ٢ — والجانب التصورى . أو بعبارة أخرى بين الجانب التجريبى والجانب العقلى . ووافق « كنط » على ما يسلم به التجريبيون بأنه لا يمكن أن تكون هنالك تجربة — ما عدا التجارب العقلية البحتة — دون احساسات ، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون هنالك معرفة بالموضوعات الا وتنطوى على احساسات .

ولكن الاحساسات الخالصة ليست معرفة وبالتالى فهى لا تكون وحدها أساسا للعلم ، ونحن ليس لدينا تجارب تتألف من احساسات خالصة فحسب . ان تجاربنا لتنطوى على معان ، وعلاقات وأفكار ، وتصورات ، فنحن ليست لدينا احساسات عارية وانما ندرك موضوعات .

نحن لدينا تجربة بشىء موجود فى مكان معين وزمان معين فالاحساسات الخالصة خلو من المعنى اللهم اذا اعتبرناها مستمدة من الأشياء أو الموضوعات ، ومن ثم فالمعرفة تتطلب الاحساس

والتصور معا • فالتصور يكون خاليا دون ادراك حسى والادراك الحسى دون تصور يغدو ادراكا أعمى •

واذا كانت التصورات لا تمثل لأذهاننا من الاحساسات ، فهى اذن وليدة الذهن • لقد أبخس « هيوم » حق الذهن اذ جعل نشاطه نشاطا سلبيا فى تقبله للانطباعات الحسية ، وتحدث عن نشاطه فى استخلاص الأفكار من الانطباعات ، بيد أن « هيوم » لم يعن العنـاية اللازمة بنشاط الذهن الفعـال وأثر هذا النشاط ذاته فى التجربة • و « كنط » يرى أننا ينبغى أن نوجه انتباهنا الى هذا النشاط اذا شئنا أن نقف على العوامل الجوهرية لتجاربنا فى عالم الظواهر •

ويرى « كنط » — وهو فى هذا على اتفـاق مع هيوم — أننا لا نعرف طبيعة أذهاننا ولا طبيعة الأشياء فى ذاتها • ولكنه يرى أنه اذا كانت هنالك تصورات قائمـة فى التجربة ، واذا لم تكن هذه التصورات ناجمة عن احساسات ، فلابد أنهـا آتيـة من مصدر آخر أعنى العقل أو الذهن الذى يشمل فى فلسفة « كنط » ملكات ثلاثا : الحساسية ، والفهم ، والعقل •

١ — الحساسية Sensibilité :

طالمـا تهيأت لنـا تجربة بأشياء فنحن ندركها فى مكان وزمان ، هذا مبدأ مطلق لا استثناء له • ولمـا كانت الاحساسات

العارية لا تزودنا بالمكان والزمان ، فهما اذن صفتان نابعتان من العقل . هاتان الصورتان formes كما يقول « كنط » يولدهما الذهن . وهما قائمتان فى كل ادراك ، وهذا يعنى أن الذهن قدرة على تزويد كل تجربة ادراكية بهاتين الصورتين ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نقر بملكة الحساسية faculté de sensibilité وهى تعنى تلك القدرة القائمة فى الذهن والتى تجعلنا ندرك الأشياء ادراكا زمنيا مكانيا .

وينبغى لنا أن نشير هنا الى أن « كنط » يتفق مع « هيوم » فى أننا لا نحصل مباشرة على الزمان والمكان خارج التجربة ، وأننا اذا كنا نفسر تجربتنا للأشياء تفسيرا مكانيا زمانيا فذلك التفسير مشتق من التجربة ويدور فى نطاقها . فليس لدينا احساس ما بالمكان أو بالزمان كما هو الشأن فى احساسنا باللون والصلابة ومع ذلك فكل احساسات اللون والصلابة تتخذ صورة زمانية مكانية.وعلى ذلك فهاتان الصورتان: — الزمان والمكان — آتيتان من الذهن . وحين نفحص الخصائص المكانية الزمانية للموضوعات كما يفعل الرياضى أو النجار فماذا نلاحظ؟نحن نفحص شيئا اضافه الذهن الى هذه الموضوعات الظاهرة لنا ، فدارس الهندسة يمكنه أن يبرهن بصدد الطبيعة الهندسية للمكان ، ثم يطبق النتائج التى يتوصل اليها على الموضوعات التى يجربها ، وتصدق نتائجه . لم ؟ لأن

السمات المكانية للموضوعات هى سمات عقلية وليست تجريبية، وهى ثمرة نشاط الذهن وليست تأتى عن طريق الحواس . ان علم الرياضيات علم ممكن لا لأن هنالك عالما واقعيا ، ولا لأن هنالك امتدادا يمكن قياسه كما ظن لوك . بل لأنه يدرس خصائص الموضوعات وهذه الخصائص تأتى من الذهن لا من الأشياء .بذلك ينقــذ « كنط » الرياضيات من موقف هيوم التجريبى الذى أدى بهذا الأخير الى القــول بأنه ليس هنالك يقين فى الرياضيات وذلك لأنه اعتقد بأنهــا تأتى كليــة من التجربة الحسية(١) .

٢ — ويرى « كنط » أن ملكة الفهم faculté d' entendment تفسر الضرورة التى تلزم الذهن دائما بالأخذ ببعض المعتقدات المتصلة بطبيعة الأشياء . فالذهن لا يمكن أن يفكر فى الأشياء التى يدركها الا ويسلم حتما بأنها مسببة أى أنهــا معلولات لعلل ، فمبدأ العلية Principe de Causalité أعنى ألا شىء يحدث الا وله علة ، مبدأ قــائم فى الذهن ، واذا كان « كنط » يجارى هيوم فى أن هذا المبدأ لا يمكن اشتقاقه من التجــربة الحسية ، أعنى من الانطباعات الحسية ، فانه يرى أن تجريبية هيوم تعجز عن تزويده بهذا المبدأ ، وأنه لابــد من استكمال

(١) ارجع الى الفصل الثانى من الباب الثانى من كتابنا (فلسفة هيوم) — ط . ث — القاهرة ١٩٥٧

هذه التجريبية بالاقرار ببعض الخصائص العقلية التى لابد منها لتحقيق التجربة . هنالك خصائص كلية ضرورية لازمة لكل تجربة يدعوها « كنط » بالمقولات Catégories منها الكيف ، والكم ، والعلاقة ، والجوهر ، والامكان ، والعلية . فنحن لا نستطيع أن نفكر فى كرسى مثلا دون أن نرى أنه واحد . وأن له كيفية ما ، وأن له علاقة أو ليس له علاقة بأشياء أخرى، وأنه موجود وأنه ممكن .

ومبدأ العلية على غاية كبيرة من الأهمية . وهو فى نظر « كنط » مبدأ ضرورى ، وهو دعامة العلم . ومجال المبدأ الظواهر فحسب أى نطاق التجربة ، فهو ضرورى لكل تجربة . والذهن هو الذى تقوم فيه مقولة العلية بين المقولات العقلية الأخرى . وهذه المقولة هى التى تجعل التجربة ممكنة .

٣ ــ أما ملكة العقل Faculté de Raison ، فهى ضرورية لتفسير أفكار ثلاثة فى العقل : فكرة النفس ، وفكرة العالم ، وفكرة الله .

اذا كانت الحواس تمثل التجربة عددا من الاحساسات المختلفة ، واذا كان فهمنا يمثل التجربة على أنها عدد من التصورات ، فما الذى يجمع بينها ؟ كيف يحدث أن كل هذه الأجزاء المختلفة لتجربتنا تتوائم على النحو الذى نلاحظه

واذا لم تكن تجتمع صدفة واعتباطا أليس لنا أن نرى أن ثمة مبدأ كهذا يجب أن يكون أعلى من جميع الادراكات الخاصة وهو يوحدها جميعا ويؤلف بينها ؟ لابد أن يكون هنالك مبدأ موحد أعلى من كل تجربة ، هذا المبدأ هو الذهن أو النفس •

الذهن هو المبدأ الذاتى principe subjectif الموحد للتجربة • ولكن التجربة تتطلب مبدأ موضوعيا principe objectif موحدا •هذه الوحدة الموضوعية unité objective هى العالم • وعالم الموضوعات أو الأشياء يختلف عنى أنا ، الذات العارفة sujet connaissant • فهذه الموضوعات تبدو قائمة جنبا الى جنب وان كنت أنا أبدو متحركا • هذه الموضوعات يبدو فيها انسجام واتساق ، فهنالك مبدأ يربط بينها • و « كنط » لا يعرف طبيعة هذا المبدأ فهو يدعوه nouméne أى الشىء فى ذاته ، وهو قائم خارج التجربة ، أما الشىء القائم فى التجربة فهو الظاهرة phénoméne

واذا كانت لدينا وحدتان ، وحدة ذاتية ووحدة موضوعية • فهل تظلان منفصلتين أم أن هناك ما يوحد بينهما ؟ ان التجارب تجارب لأنها تجارب على موضوعات ، والموضوعات موضوعات لأنها جرت عليها تجارب ، فكلها مرتبطة ارتباطا لا انفصام فيه • والمبدأ الموحد هو الله •

وهنا يقف بحث « كنط » فهو لا يستطيع أن يعـرف طبيعة الله ، فهذه المعـرفة خارجة عن نطـاق المعـرفة العلميـة القاصرة على الظواهر •

امكان العلم :

ما هو العلم ؟ وكيف يمكن أن يكون ممكنا ؟

ان العلم فى نظر « كنط » يتناول بالدراسة الظـواهر فحسب ، فهو لا يصل الى معـرفة الأشياء بالذات ، النومين Nouménes ، والعلم ممكن فى هذه الدائرة،دائرة الظواهر• ومقولتا المكان والزمان espace et temps القائمتان فى العقل هما اللتان تجعلان التجربة ممكنة • « فكنط » يرى أنـه وان كانت معرفتنا تبدأ من التجربة ، الا أنـه لا يترتب على ذلك أنها تنشأ منها • ذلك أن هنـاك معرفة مستقلة عن التجربة، وعن جميع انطباعات الحواس هذه المعـرفة هى المعـرفة الأولية a priori وهى لابد منها لكى تتم المعرفة التجريبية أى البعدية a posteriori • والعقل هو الذى يضع قوانين الطبيعة فنحن من ثم نعرف الصورة الكليـة للطبيعة معـرفة أولية •

فالعقل لا يمكن أن يفكر ويحكم الا باستخدام المقولات الضرورية القائمة فيه والتى لا يتم بدونها تجربة • والمقولات

ليست موضوعات ولكنها خصائص لا يمكن بدونهـا أن يتم ادراك الموضوعات فى التجربة • وليس فى وسع العقل أن يعرف الا اذا حـكم على الموضوعات الحسية فى اطار هذه المقولات•

ويميز « كنط » نوعين من الأحـكام •

١ ـ أحكام تحليلية jugements analytiques

٢ ـ وأحـكام تأليفية jugements synthétique

فالحكم التحليلى يعبر عن شىء موجود أصلا فى موضوع الحكم• فنحن نقـول « ان السماء زرقاء » وفى هذا نفسر فحسب ما هو معروف أصلا من معنى السماء فههنا حكم تحليلى • أما الحكم التأليفى فلا يكون محموله متضمنا فى موضوعه فهو ينطوى من ثم على جديد • فقولى ان « قميصى ممزق » هذا المحمول أمر جديد ، اذ ليس من طبيعة كل قميص أنه يكون ممزقا ، وانما يدل على حالة جديدة صار اليها القميص •

واذا كنا فحسب نحلل ما نعرفه من قبل فلن نصل الى معرفة جديدة واذا كنا نؤلف أحكاما مما يصل الينا من انطباعاتنا الحسية فسنصل الى جديد • والحكم التأليفى البعـدى a posteriori يزودنا بمعرفة كلية مطلقة أعنى المعرفة التى يتطلبها العلم • ان العلم معناه معرفة القوانين العامـة الكلية التى لا استثناء فيها • فالعلم يقتضى المعرفة الضرورية الكليـة بالعالم لا بعمليات الذهن • والعلم يسعى الى معرفة كل جديد•

ومادامت الخصائص الكلية الضرورية للظواهر تصدر عن الذهن، فان اليقين الذى يسعى اليه العلم قائم فحسب فى الأحكام التأليفية الأولية :

Jugements synthétiques a priori.

والنتيجة التى ينتهى اليها « كنط » هى أن اليقين ممكن فى العلم ، ولكننا لا نصل الى اليقين من الأحكام التأليفية البعدية Jugements synthétiques a posteriori بل من الأحكام التأليفية الأولية . ان العلم يدرس عالم الظواهر الطبيعية : ويمكن أن يصل الى نتائج يقينية بصددها لأن العقل يزودنا بالعناصر الأولية اللازمة لتحقق الظواهر فى التجربة .

مثاليـــة هيجل

الجـــدل :

بنى « هيجل »[1] صرح مذهب فلسفى شامخ ، زحمه بمصطلحات ليس من اليسير فهمها ، وذلك لأنه يصعد الى آفاق لا يمكن التعبير عنها الا بتصورات بعيدة عن المألوف . وموقف « هيجل » عامة شبيه بموقف كل من « هيوم » و (كنط)، فليس يمكن أن تكون هنالك معرفة لما لا يمكن معرفته . أو بعبارة أخرى كل ما يقع خارج التجربة تماما نجهله ، ولا يمكن معرفته.

بيد أن « هيجل » يرى أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممتنعة على المعرفة . ونحن حين نبحث فى المضمونات المنطقية نكتشف أن لها طبيعة باطنة وبناءا باطنيا ، ووحدة ضرورية ، لا يمكن أن نعزلها جانبا ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها ــ كما فعل ذلك « هيوم » و « كنط » فيما يلوح ــ فاذا كانت فكرة ما تنطوى على أخرى فان هاتين الفكرتين مرتبطتان فى الداخل وفى الخارج . وعلى ذلك فافتراض أن ثمة شيئا يقوم خارج التجربة فيه تخط لحقيقة أصيلة هى أن « الداخل » « والخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر .فكل ما هو (خارج التجربة) فهو كذلك بالنسبة « لما هو داخلها » فحسب .

---

(1) (١٧٧٠ — ١٨٣١) .

وبينما يبنى « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هـــى قانون عدم التناقض ، ينهض الجدل الهيجلى (١) على التسليم بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض يموج الفكر بالحركة ، وتنبث حركته فى تاريخ الحياة الانسانية فيحقق فى تيار هذا التاريخ تطورا لا يمكن أن يتم بدونه . ولو كان الفكر منحصرا فى نطاق امكانيات محددة لدارت الحياة الانسانية فى دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتتمايز قسماتها . وانما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاخر بامكانيات لا حد لها ، تتحقق تباعا فى الماضى والحاضر وستتحقق أيضا فى المستقبل .

ان « هيجل » يفهم الفكر فهما (ديناميا) حركيا ، يختلف عن فهم أرسطو الثابت ، وكيف يمكن أن يصور لنا « هيجل » هذه الدينامية المبثوثة من الفكر الى الحياة ، ان لم يكن فى اطـــار ميتافيزيقا عامة ، هى أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حـــين تحيرهم ظاهرة من الظواهر بغية الكشف عن طبيعة هذه الظاهرة. والظاهرة المحيرة هنا هى الحياة الانسانية ، هى تاريخ البشرية ، هى ذلك الصراع الدائم المتمثل فى أحداث الحياة وتقلباتها .

---

(١) ان فلسفة « هيجل » فلسفة مثالية عقلية تؤمن بأن العقل امكانيات لا حصر لها ، وسبيلنا الى الانتفاع بها واستثمارها اداة متينة هى «الجدل» . لذلك ينبغى ان نلاحظ أن منهج «هيجل» يستند الى أساس مختلف عن ذلك الاساس الذى ينهض عليـــه منطـــق ارســـطو .

فكيف يمكن لهيجل أن يتصدى لتفسير هذا كله مستعينا بمنطق ثابت وقضايا قياسية ، مستخلصا نتائج من مقدماتها • لا بد له اذن من أداة جدلية ، ويمضى هذا الجدل فى كنف وحدة عقلية شاملة • وفى اطار هذه الوحدة حركة متصلة يثيرها العقل • فما من فكرة الا وتوضع موضع المناقشة والتحليل ، وتبرز لها فكرة مناقضة لها ، حتى اذا ما ناقشنا هذه الأخيرة وحللناها فى كنف الصراع بين الفكرتين ، أمكننا أن نصل الى التوفيق بين الفكرة ونقيضها فى فكرة تأليفية لا نلبث أن ننتقل منها الى نقيض لها وتستمر هذه الحركة الجدلية دون انقطاع •

وهذه الحركة الجدلية المتصلة هى التى تتيح لنا أن نصل الى أفكار جديدة ، وتجعلنا لا نرضخ لصيغ جوفاء تجثم على عقولنا فلا نستطيع الافلات من سلطانها •

ان فلسفة « هيجل » فلسفة عقلية مثالية ، والجدل هو العمود الفقرى لهذه الفلسفة • وفلسفة « ديكارت » فلسفة عقلية ، ولكن الجدل لا يشغل منها الا لحظة واحدة • فديكارت يمارس الجدل العقلى فى صورة الشك المنهجى حتى اذا وصل بالكوجيتو الى اليقين الأول طاب نفسا وتسلسل من يقين الى يقين • ان فلسفة « ديكارت » هى فلسفة اليقين ، بينما فلسفة هيجل هى فلسفة الحركة الجدلية • وبينما تتكشف طاقات الفكر

متميزة واضحة مشرقة فى طبائعه البسيطة • نجد أن للفكر عند « هيجل » طاقات لا تنفد ، منها ما هو معلوم لنا ، ومنها ما برح مجهولا •

ان « هيجل » و « ديكارت » يلتقيان عند أساس واحد هو الفكر ، الا أن الأول ينطلق الى آفاق بعيدة • ولنبدأ باليقين الأول عند « ديكارت » : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » • فليس هنالك حقيقة أشد اشراقا من الفكر • ولكن هذه الأنا ليس عند « ديكارت » نجدها معتمة عند « هيجل » • ان الأنا ليس فيها تحدد ، وليس لهاخصائص ولا سمات ، فهى بالعدم أشبه• ان الفكر البحت المنعزل ، والمادة البحت المنعزلة كلاهما عدم • ولو ظلا على هذا النحو لما كان لنا سبيل الى معرفتهما ، مادة أو فكرا • ويمكننا أن نشبه الفكر بالأنا والمادة باللا أنا ، ولا بد لهذين النقيضين من تأليف يجمع بينهما على طريقة « هيجل » الجدلية ، هذا التأليف هو الوعى •

وتطور العالم ليس نتيجة عفوية عشوائية ، وانما هو تعبير عن حركة عقلية ، وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود• فهى ذات وموضوع فى آن واحد • ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك التى عند كل من « ديكارت » و « كنط » • فالعقل عند (ديكارت) يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد • وعند «كنط» يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية عامة كلية مطلقة ضرورية ، واذا كان « كنط » لم يغفل

التجربة كما أغفلها « ديكارت » فقد كان حريصا على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها • أما « هيجل » فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة ممن المادة • ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة ، والعقل • والاختلاف بينهما فى الرتبة ، فالعقل أسمى رتبة من المادة • فعند « هيجل » تنتفى ثنائية الفكر والواقع ، وهى الثنائية التى نجدها عند كل من « ديكارت » و « كنط » •

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف تحققت هذه الوحدة بين الذات والموضوع ، بين الفكر والواقع ، فى سياق التاريخ • كيف أن الفكر قد أنبث تباعا فى التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر فى الحاضر هو خير معبر عن تشكل العالم تشكلا عقليا بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ • وتنحل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريبا عنه ، ثم يتحقق الالتحام مرة ثانية بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغ الواقع فى صور عقلية•وينجم عن هذا أفكار متجددة أو تصورات، هى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع ، بل هى الواقع نفسه•ففى التصور امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية ودور التصور هنا أشبه — عند هيجل — بدور السيد المسيح•

فالتصور ــ على هذا ــ رابطة ضروريه وواسطه عقد لا بد منها بين الانسان وبين العالم الخارجي • فتاريخ البشرية هــو تاريخ الفكر وحركة التاريخ هى حركة الفكر • وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون الا بالفكر المبثوث فيه • ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » ، ففى التاريخ يتم الاتحاد بين الذات والموضوع باتحاد الفكر والواقع • وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقلى متواجدا دائما أبدا مع الواقعى ، فان « هيجل » يهاجــــم الفلسفة القطعية ، التى لا يعنيها الواقع المشخص ، وانما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحت المنعزل • ويهاجم أيضا الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية ، وتقصره على ممجوعة من الصفات الحسية المحدودة ، ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه الى الواقع وجعلت البحث العلمى مرتكزا على الملاحظة والاستقراء والتجربة فقد ذهبت جهودها بددا لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها •

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الذى يخلو من كل مضمون حى ، وانما الواقع هو حركة دائبة لا يمكن أن تتصل وتستمر الا بفضل الفكر • وعلى هذا الاساس يأتى المنطق جياشا بالحياة ، معبرا عن حركة الافكار المندمجة فى صخب الواقع • فاذا اشتغل المنطق بالتصورات ، فليس معنــى هذا أنه يتناول مجموعة من الافكار الجوفاء المجردة ، بل معناه أنه

ينهض بعملية تحليلية للافكار المعبرة عن الحـــــركة الحيـــة ؛ وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الافكار • فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى ، وفى هذه البوتقة تتلاقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع وتتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور •

والجدل الهيجلى يعنى التعبير فى صدق عن الواقع الحى، سواء فى الفكرة ، فى الحـــادثة ، فى الماضـــى أو فى الحاضر ، أو فى المستقبل • وحين يصدق الجدل فى التعبير يبرز لنا تلـــك العناصر التى يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر• وقد يبدو لاول وهلة أن التناقض يفضى الى تدمير الواقـــــع وتهافته ويؤدى الى بث الفوضى فى نشاطه • ولكن التناقض عند هيجل ايجابى بنائى • وهو شرط جوهرى لتطوير الواقـــع وقد يمكن أن يكون التناقض هداما لو أدى الى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر : ولكن الواقع أنه من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق الطرف الثالث متمثلا فى شىء جديد • وكأن هـــذا الشىء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه فى الواقع الانسانى من صيرورة• فالتناقض عند « هيجل » مصدر زاخر بامكانيات التطور وحوافز التقـــدم •

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحى للواقع • فالتغلغل فى صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الاساسية التى تتبدى

فى الصراع بين المتناقضات ، وتتمثل فى عملية تنافس جذرية فى صميم الوجود الانسانى • هذا التنافس يفضى الى تأليفات مثمرة تؤدى دورها ولا تقف عند حد ، بل تتمخض عنهـــا حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جيدة متناقضة • وبذلك نرى التراث البشرى زاخرا بتصورات تحمل فى طياتها لحظات ثمينة فى تطور الحياة الانسانية •

هذا التفسير الجدلى هو دعامة الموقف الفلسفى عنـــد « هيجل » • ففى اطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الابداع فى الطبيعة البشرية •

ظاهرية الفكر :

وفى كتاب هيجل « ظاهرية الفكر » دراسة محوريـــة لفلسفته كلها بحيث أننا لا نستطيع تحديد مكانة « هيجل » ــ الا من ثنايا دراساته فى هذه الكتاب • ان الحقيقة ــ فى نظـــر « هيجل » ــ قائمة بالفعل فى واقعنا ماثلة فى تاريخنا وحياتنـــا ونحن نعيش بالفعل فى الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها • فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة ذاتها بل تصور الحقيقة •

ان الحقيقة ــ على حد قول « هيجل » ــ ، هى الكل ، هى هذا العالم ، هى الحركة الدائبة المتصلة ، وهى ذلك التطور الذى يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات • هى ذلك المطلق الخفى

الذى يجذبنا دوما الى النشاط والحركة والتجدد والانطلاق. فهل معنى ذلك أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفيا عنا . لو كان الامر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة عن الواقع . وليس هذا رأى « هيجل » ، بل على العكس ، ان المطلق الهيجلى مطلق دينامى لأنه واقعى . وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطنا به هو الذى يكشف لنا عن طبيعة حياتنا . وقد رأينا من قبل أن التصور عند « هيجل » تصور منبثق من الواقع الحى . التصور عند « هيجل » هو حركة الفكر ، وحركة الفكر تمثل حركة الاشياء . وبالتصور نستطيع أن نملك فى قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقى .

لقد كان الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفة القطعية ثنائية الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على القضاء على هذه الثنائية ، فالفكر عنده هو الوجود والوجود هو الفكر ولا سبيل الى الفصل بينهما . ان الفكر مبثوث فى ثنايا وجودنا . أن الفكر هو كياننا ، وهو وعينا بالعالم من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ — أن نميز فى الاشياء ما هو جوهرى وما هو عرضى، ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع ، وما لا يعدو أن يكون مظهرا عارضا لا يلبث أن يزول .

٢ ـ أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أى أن نبذل غاية جهدنا لكى نتمثل الطريقة التى يتشكل بها الواقع فى العالم وفى وعينا .

هذه الخطوة الثانية هى الخطوة الجدلية الصحيحة ، وهى التى تجعل التصور مرتبطا بالكلى ارتباطه بالجزئى والفردى ، متنقلا من الفرديات الى الجزئيات الى الكليات ، ثم من الكليات الى الجزئيات الى الافراد . أى أن التصور يظل فى حركة دائبة ، فاذا رمزنا للكلى (ا) وللجزئى (ب) وللفردى (حـ) ، فاننا يمكننا أن نرى ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (حـ) الى (ب) الى (ا) ، من (ا) الى (ب) الى (حـ) . ومن (ب) الى (حـ) الى (ا) . أى ليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن فى المنطق القديم . انما هنالك مرونة فى انتقال التصور بين هذه التشكيلات الثلاثة ، وهذه المرونة وحدها هى التى تتمشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض . ولو كان الواقع ثابتا على حال واحد لكان الانتقال محددا تحديدا ثابتا أيضا .

تلكم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيجل » . فالتصور عنده مندمج فى الواقع ، فردا أو جزءا أو كلا . فهنالك فى صميم التصور ثورة على الروتين . فالفكر بتصوراته يقضى على الحدود التى تقف فى سبيله فى العالم الفيزيقى أو العضوى أو الاجتماعى .

اليقين الحسى :

ولننظر الآن فى لحظات المعرفة عند « هيجل » . اذا كان التصور هو ثمرة للوعى . واذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته . ولننظر الآن فيما يأتى به الحس اليقين يقين . ففى لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعى لم تتهيأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى . نعم ان الوعى يملك الموضوع على ما هو عليه ، فالوعى هنا هو (الأنا) والموضوع هو ذلك المعطى الحسى المباشر الماثل أمامه . وفى هذه اللحظة لا يميز الوعى بين الأنا وبين الموضوع فالوعى هنا وعى حسى وموضوعه هو العالم المحسوس ، وهو لا يعرف عن هذا الموضوع الا أنه قائم ماثل أمامه . ان هذا الموضوع هو كل ما نعرفه ، وليس فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم الحسى فى أفكار ، وانما العالم موجود على ما هو عليه . ان هذا العالم المعطى أمامى هو الحقيقة . ولكنه ليس الحقيقة الاصيلة ، ان هو الا الحقيقة الظاهرة ، ذلك أن الوعى ما يكاد يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع أبعد ما يكون عن الحقيقة .

اذا أطلقنا على الموضوع الحسى الماثل ازاءنا كلمة (هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذى يشغله (هنا) لتبينا بوضوح مدى ما فى هذه التحديدات من حركة ومرونة . فاذا قلنا « الآن يبسط الليل جناحه » فربما

أعقب ذلك مباشرة « الآن لاح الفجر » • ففى غمضة عين انتقلنا من موضوع حسى الى موضوع حسى آخر • واذا قلنا: « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففى نفس المكان تغير الموضوع فمثل هذه التصورات : الليل : الفجر ، الشجرة ، المنزل • • • هى معانى أعمق من أن نحيط بها وذهن محصورون فى نطاق الوعى الحسى • ولا يمكن أن نصل الى هذه المعانى الا اذا تطور وعينا هذا وارتقى • فالوعى الحسى على هذا قاصر عن الانطلاق الى آفاق تفتحها أمامه تصورات• اذن لا بد لهذا الوعى من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل فى أعماق التصورات •

ومقصد « هيجل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا : « هنا شجرة » يمكننا أن نقول : « هنا لا شجرة » (منزل أو حديقة)، فقولنا (هنا) ينطوى أيضا على (اللامنزل) • ففكرة السلب ماثلة دائما حتى فى لحظة الايجاب • ولا بد من مثول هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا ، فلو أننا وقفنا عند فكرة الايجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا فى تجربتنا عند حد لا نتخطاه • ولكن مثول فكرة السلب أى بروز التناقض هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعى الحسى الى دائرة أوسع منها • فبالتناقض وبالتناقض وحده يتيقظ الوعى ويرتقى • واليقين الحسى ان هو الا خامة أولى تتشكل فى ظواهر تزداد وضوحا كلما تبدت المتناقضات

وبرزت الاختلافات • ويزداد الوعى نضجا ما دام قد انطلق من دائرة المعطى الحسى وانفتحت أمامه السبل للنظر فى الظواهر الجديدة التى تتميز وتتضح وتختلف فيما بينها بفضل التناقض• وما يكاد الوعى يتقدم حتى يتهافت اليقين الحسى وتنطمس معالمه ، ويترك المجال للتصور • وتبقى العلاقة بين الوعـــى والظواهر وثيقة دائما ، فالوعى يستمد كيانه من تلك المواجهـــة بينه وبين المعطيات ، والمعطيات تتشكل فى صورتها بفضل المواجهة بين الوعى وبينها • ولكن المعطيات تتغير وتتشكل ، وتنتقل من حال الى حال • بعضها يختفى وبعضها يظهر ولكن ثم أمر واحد يبقى ، هو « الأنا » •

ان الموضوعات تمثل للوعى بطرائق عديدة ، بالنظر واللمس والذوق والسمع والشم ، فهى تعطى له متفاوتة ومتفرقـــــة ومختلفة • ولكن الوعى وحده هو الذى يظل محتفظا بطابعه مبقيا على هويته خلال هذا الاختلاف والتفاوت اللازمين للظواهر أو المعطيات •

الادراك :

تبينا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل الى الحقيقـــة على اطلاقها • وانما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز الى النظر، وفى اثارة الأنا للتحليل والبحث • فاليقين الحسى لا يشـــكل موضوعا حقيقيا ، وانما هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع • وعلى

هذا فهو أدنى مراتب المعرفة • فهو يعرض على الموضوع في كيفيات لا يستطيع أن يفسرها • والوعى الفلسفى يرى أن الموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر اليه له حدان :

١ ـ الموضوع المدرك •

٢ ـ والذات المدركة •

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة يتنقل بين الذات والموضوع، تارة هنا وتارة أخرى هناك • ولا يمكن أن يتم الادراك الا بفضل الجمع بين النظر الى الذات من جانب والى الموضوع من جانب آخر • وحين تشير الذات الى موضوع فان هذا الموضوع يلوح لنا فى الحال واحدا،مع أنه من جانب آخر ـ أى جانب الموضوع ـ ليس واحدا • بل باقة من الكيفيات • فمثلا فص الملح واحد اذا نظرنا اليه من الذات ، فاذا تأملنا فيه من جانب الموضوع نجد أنه تتساوق فيه كيفيات كالشكل المكعب والعنصر التلوى واللون ، وبفضل هذا التساوق بين الكيفيات معا وفى آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته فموضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات فى ملابسات معينة •

وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعا آخر ليس فصا من الملح ، قد يكون قطعة من البللور• فالموضوع موجود اذن بفضل كيفياته • وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) الى الجزئى،

(ب) الى الكلى (ا) • وفى الادراك ينعكس الوضع ، فاننا فى الادراك نبدأ أولا من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية؛ ومن هذه القاعدة ، قاعدة الكلى ، نسعى للوصول الى الشىء• أى الى الفردى الذى يشغل مكانا معينا ولحظة زمانية محددة ، وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكيفيات النوعيـــة وهى التى تمثل الجزئى•فأين هو الشىء اذن اذا كانت خصائصه وكيفياته لا توجد فيه فحسب انما توجد فى غيره من الاشياء أيضا •

فالشىء البسيط الشىء الواحد الذى يتميز من ســـائر الأشياء ، ليس الا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكيفيات • فالملح ليس متبلورا الا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلا للذوبان موصلا جيدا للحرارة ، وللمغنطة • ولكن هـــذا الشىء الوحيد البسيط لم يتهيأ لنا أبدا أن نراه ، هذا الشىء البسيط الوحيد هو الجوهر الذى لا يمكن لنا ادراكه ، انما ادراكنـــا يقتصر فحسب على الكيفيات التى تتساوق وتتلاقى فى مكـــان معين فتتشكل الشىء المدرك • فليس أمام وعينا على هـــــذا الا أن يركز الانتباه على الذات • فان الوعى يكتشف أن الشىء الذى نبذل جهدنا لادراكه ، انما هو نفسه ثمرة الوعى • نعـــم ان الشىء يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيـــث اللون والشـــكل والايقـــاع والوزن والاتصـــال الكهربـــائى والمغناطيسى • ونحن نعتقد أنه شىء واحد ، وأنه مع هـــذه

الواحدية فيه يمكننا أن نميز بين صفات مختلفة ، فاننا نستطيع أن نتذوق طعم الملح ، ونستطيع أن نرى البياض الماثل فيه . ومع ذلك فهذه الكيفيات فى وضعها القائم فى الشىء لا يمكن أن يكون لها صفة العموم ، انما هى كيفيات مرتبطة بالاحساس الخاص وهذا الاحساس الخاص تنهض به الأنا ، فكأن كيفيات الاشياء تنتمى الى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن فى الوسع ادراك هذه الكيفيات مجتمعة ، وتمثل الشىء كموضوع واحد . وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هذه الكيفيات موجودة بالفعل فى الاشياء . وانما هذه الكيفيات ان هى الا تلك الادراكات المنتمية للأنا والتى يمكن للأنا بواسطتها أن يتمثل الاشياء . وهذه الكيفيات من حيث هى مبددة متعددة متفاوته مختلفة . والذى يجمعها فى صعيد واحد هو « الأنا » . فالفضل أولا وآخرا للأنا فى الادراك . وبناء على ذلك يمكننا أن نحلل كنه الشىء الماثل أمامنا :

١ — الشىء يوجد لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ — الشىء يوجد لغيره،من حيث أنه لا يوجد الا الوعى. ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشىء لذاته، يتعارض مع وجوده لغيره . والحقيقة دائما منبثقة من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة الينا نلاحظ أن الموضوع

المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها بساطة المعرفة التى نجمعها منها . ومع ذلك ، فهذه الظاهرة هى التى تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة فى العالم هى الفكر . فذلك الشىء الذى نملكه فى قبضتنا ليس شيئا منعزلا أو خارجا عنا ، انما هو شىء منبثق منا ، من حيث أن كيفياته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكأن فكرة الشىء أو الموضوع ليست الا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو (لا أنا) ، أى تغدو شيئا أى تغدو موضوعا . فكأننا قد انتقلنا من اليقين الحسى الى الادراك ثم عدنا مرة أخرى الى اليقين الحسى فتمثلنا شيئا خارجا عنا هو الأنا التى غدت لانعكاسها على الخارج لا أنا ، فكأننا بهذا قد نفينا الشىء كيقين حسى واحتفظنا بالفكر وبالفكر وحده .

الفهم :

وليس معنى انطماس الموضوع فى مرحلة الادراك انه ينزوى بعيدا عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد ، وقد اكتسب واقعا له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التى تبيناها فى مرحلة الادراك ، وأعنى بها الكيفيات الحسية .

والواقع المعقول عند « هيجل » ليس هو « الشىء بالذات » عند (كنط) فالشىء بالذات — فى نظره — مجرد فرض مستعص على التحقيق . فما هو هذا الواقع اذن ؟ وكيف يمكن أن يتخلص

« هيجل » من المأزق الذى ورط نفسه فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشىء (يقين حسى) ، ثم تمثل الموضوع لغيره ككيفيات (الادراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا ولكننا نتوسل فى الوصول اليها من آثارها ؟ لا بد أن هنالك سببا للوجود ، ويطلق « هيجل » على هذا السبب « القوة أو الطاقة» وهذه القوة أو الطاقة تظهر وتختفى ثم تظهر من جديد . فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرا باطنيا كامنا وراء الظواهر ؟ اننا نرى الواقع من زاويتين :

١ — زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكانا تجتمع فيه صفات تحمل اليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

٢ — يتمثل الواقع طاقة وراء هذه الظواهر كلها ، لا نعرف لها كنها . ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع الا اذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . ان الواقع فى نظر « هيجل » هى تلك الوحدة التأليفية التى تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها فى كل شامل . هذا الكل الشامل هو ما نسميه بالحقيقة . اننا لو تأملنا فى مختلف الظواهر لرأينا دائما أن شبه قطبين فى كل ظاهرة ، وأن هذين القطبين متناقضان متنافران ، ومع ذلك فهما لازمان لتحقق الظاهرة ، فهنالك فى الكهرباء السالب والموجب وبالتقائهما تحدث الظاهرة الكهربية ، وكذلك الشأن فى المغناطيسية ، وحيثما نظرنا الى الظواهر ، مادية

وانسانية ، فى الطبيعة فى التاريخ البشرى رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين •

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجـل » أمـرين أساسيين :

١ — لو أننا تأملنا فى الظواهر لتبينا مدى ما بينها مـن اختلاف ندركه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هى التـى تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا •

٢ — ولو أننا نظرنا ثانية نظرة تأليفية لرأينا أن هـذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضيع مقوماتها فى موجود كلى بسيط ، هو الطاقة الكامنة وراء هـذا التعدد فى الظواهر المتباينة المختلفة •

ماذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ أن هنالك عالما حسيا ، هذا أمر لا شك فيه • ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق فى هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسى ، وهى مرحلة مقفرة • اذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة الى مرحلة ما فوق الحس حيث « القانون » الذى يدير حركة الظواهر • وبفضل القوانين تتمثل الظواهر فى نسق عام شامل •

والنظر الى الظواهر على أنها تمضى على سنن قوانـين هو فهم الظواهر • هذا الفهم يشكل لنا تصورا سليما للواقـع

الذى نعيش فيه • فالفهم يجعلنا نملك منطقا أسمى من اليقين الحسى ومن الادراك • أما وقد نفذنا بالفهم الى أعماق الظواهر

الحسى ومن الادراك • أما وقد تفذنا بالفهم الى أعماق الظواهر

فاننا لم نجد الا الفكر • فالواقع ينطوى اذن على الفكرة ولولا هذا ما كان فى الامكان أن نصل الى حقيقة الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو الادراك •

ان الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه الفكر • فالموضوع لذاته لا زال مفلتا منا وليس معنا الا الموضوع لغيره • ليس معنا الا الأنا التى تواجه الموضوع وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسى الى الادراك الى الفهم •

الوعى بالذات :

لقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الامر أولا وآخرا فى المعرفة مرجعه الى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على أكمل وجه انما يكون فى الوعى من حيث هو • ان الاشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والادراك والفهم تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج ذاتنا • فالمراحل التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن أن نعتبرها مراحل من أجل الوعى بالذات وليس فى استطاعتنا أن نعزل مرحلة منها عن سائرها •

والأنا هى هى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة من تلك المراحل التى قطعناها • هى ذلك المحور الاصيل الذى يدور

حوله نشاط الفكر ـ هى تلك النقطة الارتكازية التى يناط بهـــا تحقيق الوحدة والشمول • والانسان من حيث هو كائن حـــى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة التى تنبض فى الكون وهـــو منفصل عن الحياة من الخارج متحد بها فى الاعماق فى آن واحد • والحياة لا متناهية ، ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا أحطنا بها بالفعل احاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا فان عـــدم احاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هى التى تحفزنا دائما الـــى التأمل •

وعلى هذا فالحقيقة التى يتمثلها وعينا هى ذلك الكل الشامل اللامتناهى الذى لا أستطيع أن أحيط به بفكرى • والمعرفة هى ذلك النشاط المتصل الذى يبذله الوعى دائما أبدا من أجـل الاحاطة بالحقيقة • وهنا فى ذروة الميتافيزيقا الهيجلية ، نجـــد كل شىء بين يدى الفكر ، والوعى هو منبع النشاط الفكــرى الذى لا ينضب • والحقيقة هى ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دواما الى الاحاطة به ، هى الحياة التى تترامى أطرافها وتفلت من التحديد •

الوضعيـــة

أوجست كونت :

ينعقد اجماع مؤرخي الفلسفة على أن « أوجست كونت » (١٧٥٧ ـ ١٧٩٨) هو الذى أرسى دعائم فلسفة ذات شأن عظيم فى المعرفة ، تلك هى الفلسفة الوضعية. ويلتمس «أوجست كونت» فى الوضعية أساسا متينا لبناء اجتماعى متماسك .

وتصطدم فلسفة كونت فى عنف مع فلسفة هيجل(١) ، فقد كان « كونت » يمقت كل تأمل ميتافيزيقى(٢) أيا كان لونه . فقد درس كونت العلوم الطبيعية وكان على بينة ودراية بما حققته من نجاح وما أصابته من توفيــق . وارتأى أن الفائدة التى جناها الناس ، عامتهم وخاصتهم على حد سواء ، من ثمرة الدراسات العلمية فائدة عظيمة فى مختلف ميادين الحيــاة ؛ بينما الفلسفة المثالية وما تنطوى عليه من تفكير مطلق تتعالى على الناس تنأى عن الحياة العملية .

---

(١) كان هم (هيجل Hegel) الاول متجها الى التوفيق بين الذات والموضوع اللذين فرق بينهما (كنط) ، واللذين أسرف فى حل مشكلتهما كل من (فشته) و (شلنج) اذا الغى الاول الموضوع فكان ذاتيا متطرفا ، وقضى الثانى على الذات فكان موضوعيـــا متعاليا . أما (هيجل) فوحد ــ كما رأينا ــ بين العنصرين فـــى وحدة عليا هى (المطلق) .

(٢) أنظر الدرس الاول من كتاب « كونت » (دروس فـــى الفلسفة الوضعية) . ناقش (الرد على الوضـــــعين فى انكار الميتافيزيقا) . ص ٤٨ ــ ٥١ من كتاب (محاولات فلسفية) للدكتور عثمان امين . مكتبة الانجلو المصرية ــ القاهرة ١٩٥٢ .

ان أهداف العلم فى نظر « كونت » ينبغى أن تكون حقا للناس جميعا ، وغرض العلم هو البحث عن المعرفة التى تعين الناس على أن يحيوا حياة سليمة سعيدة . فالعلم ينظم المعرفة ، ويزودنا بالقدرة على التنبؤ بمصيرنا فى المستقبل ، ويمكننا من أن نتحكم فى الطبيعة ونسخر قواها لخدمة التقدم البشرى وتحقيق سعادة البشر .

ويرى « كونت » أننا لا ينبغى أن نقصر جهودنا على الرياضيات والعلوم الطبيعية فحسب ، بل يجمل بنا أن نبادر بتطبيق المنهج العلمى على مجالات أوسع ونبسطه على ميادين الحياة العامة ، فنصل بذلك الى تنمية التراث العلمى ؛ ويتهيأ لنا أن ننظم أوضاع حياتنا فى المجتمع على أسس مدروسة . اذا تحقق لنا ذلك وأتيح لنا أن نزن تقديرنا للظواهر الاجتماعية والأخلاقية بنفس الميزان الذى نزن به تقديرنا للاحداث العلمية ، أعنى أن نتبع المنهج العلمى فى المجالين ، اذا أتيح لنا ذلك فلسوف يصاحبنا التوفيق فى بناء فلسفة وضعية للحياة ، تلهم البشر معتقداتهم وتهديهم فى سلوكهم وتضع لهم قواعد راسخة لأخلاقهم .

نحن نفتقر من ثم الى علم للسلوك الاجتماعى نحله ثقتنا ونختصه بيقيننا ، هذا هو مثلنا الاعلى ، وهو المثل الذى يلهمنا فى كل عصر وزمان . وهذه هى بداية علم الاجتماع الذى

اختمر فى أذهان كثير من المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون ، وتبلور فى تلك الجهود الجبارة التى بذلها « كونت » لتحقيق الأمل فى دراسة علمية للمجتمع يمكن على ضوئها أن يعمل العاملون على تقدم الانسان ورفاهيته وسعادته •

ان المطلق (الهيجلى) يحلق فى أجواز الميتافيزيقا فتكتنفه سحب وغيوم لا سبيل الى تبديدها • وهذا الجدل Dialectique الذى يدعو اليه « هيجل » أشبه — فى نظر كونت — بألعاب الحواة تغزى الناس وتجذبهم فيقبلون عليها بينما بطونهم تئن من الفراغ ، فما الذى يسعى اليه العلم اذن ؟ •

تتبنى الوضعية نظرة « هيوم »(١) فتنحى جانبا كل تفكير أولى a priori ضرورى nécessaire لا يقع فى نطاق التجربة ولا تدركه الحواس • ان الكيفيات الأولى primary qualities عند لوك (٢) والنومين Nouménes أو الأشياء فى ذاتها عند كنط(٣) ، والمطلق عند « هيجل » وكل ما يجرى على هذا النسق فهو ضرب من الميتافيزيقا ، اذ أنه يتخطى التجربة التى تزودنا وحدها بكل ما يمكن أن نستوثق منه لأنه وضعى • بيد أن

---

(١) راجع كتابنا عن فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد — القاهرة ط — ث ١٩٥٧ .

(٢) ص ١١١ — ١١٦ من هذا الكتاب .

(٣) ص ١٢٩ من هذا الكتاب .

« هيوم » ينتهى كما رأينا (١) الى نتيجة شكية معتدلة أو الى احتمالية ، فموقفه • من ثم موقف يكاد يكون سلبيا • أما « كونت » فقـــد مضى فى الشوط الى نهايته ، وتملكه الحماس للمنهج العلمى فآمن بثمرات التجارب العلمية ايمانا عميقا ، فلا ريب عنـــده فى أن العلم قد انعقد له لواء النصر ، وتوصل الى نتائج ايجابية وضعية فعـــالة ، أعنى ليست سلبية • فكلمة وضعى Positif فى نظر « كونت » تحمل معنى مزدوجا ، فهى تجمع معا بين الايجابية واليقين • والوضعية كمـــا ذكرنا تنبذ كل ما يخرج عن نطاق التجربة وتعده لونا من الميتافيزيقا لا يؤمن جانبه ، والميتافيزيقا سلبية يتزعزع فيها اليقين • والوضـــعية تعقد آمالها على العلم ، فالعلم هو الذى يجلب لنـــا نتـــائج تنفعنا فى الحياة العملية •

وقد أخذت الوضعية على عاتقها مهمة الانتفـــاع بما فى التجارب من ثمرات تتخطى مجال الانطباعات الحسية • فمهمة العلم ليست قاصرة فحسب على تقصى الوقائع وتكديسها ، وتقدم العلم ليس مرهونا فحسب باتساع مجال المشاهدة ، ان العلم يتولى الى جانب هذا كله استخلاص القوانين من مشـــاهدة

---

(١) ١١ — ١٢٥ نفس المصدر السابق • انظر كذلك كتابنا : فلسفة هيوم •

الظواهر[١] • بيد أن هذه القوانين لا يمكن أن تعد متحكمة فى سلوك العالم الحسى، فهى ليست عللا للأشياء ، ذلك لأننا لو اعتبرناها عللا لكان فى موقفنا هذا تفسير ميتافيزيقى • فالقوانين الطبيعية ليست فى الواقع الا أوصافا للطريقة التى تسلكها الظواهر • فليست القوانين تفسيرا للسبب الذى من أجله تسلك الظواهر مسلكا معينا دون آخر ، فنحن لا نعلم هذا السبب ، لأن علل الأشياء لا تقع تحت حواسنا • ومن هنا نلمس مدى التشابه العميق بين موقف الوضعية وموقف هيوم[٢] بازاء قانون العلية • فليس ثمة يقين تام نستند اليه فى التسليم بالعلية • والقوانين العلمية التى هى أقرب فى طبيعتها الى أن تكون قوانين وصفية منها الى قوانين تفسيرية ، يمكننا أن ننتفع بها فى التنبؤ بالمستقبل طالما كنا نفترض أن تجارب المستقبل تشبه تجارب الماضى •

عند هذه النقطة يسلم « كونت » باتساق الطبيعة uniformité de la nature ، ولعل فى التسليم بهذا الاتساق انسياقا منه الى مجال الميتافيزيقا الذى يحرص على اجتنابه من البداية • بيد أن موقفه من هذا الاتساق ليس

---

(١) انظر ص ٥٥ من:
Bachlard: Etude sur l'évolution d'un probléme physique.

الفصل الخامس عن (أوجست كونت) و (فورييه) •

(٢) ص ٨٥ — ١٠٠ من كتاب فلسفة هيوم •

موقفا قطعيا ، فهو يذهب الى أن القــوانين ليست مطلقــة بالضرورة بمعنى أن الضرورة المتمثلة فيها ليست ضرورة صادقة صدقا كليــا . واقامــة قوانين مطلقة نثق من انطباقها وصدقها على جميع الأشياء فى كل زمان ومكان ، يتطلب مشاهدة علمية كاملة محيطة لجميع الظواهر أيا كانت فى المــاضى والحــاضر والمستقبل ، فى جميع جوانب العــالم . وهذه الاحاطة تستحيل علينا طالمــا كانت المشاهدة العلمية محدودة بقــدر بســيط فى المكان والزمان ، وبالتالى فليس فى الوسع الوصول الى خارج دائرة الملاحظة العلمية .

أضف الى هذا أن التفكير العلمى تفكير نسبى لارتبــاطه بتكوين الانسان العضوى . وعلى ذلك نرى أن « كونت » يسلم بأن القوانين مهما بلغت فى دقتها ، لا تعــدو أن تكون قوانين تقريبية . ومهما يكن من أمر فالقــوانين العلميــــة غير من « مطلق ». absolu لا يسعنا الوصول اليه . ذلك أنه على الرغم من كون هذه القوانين نسبية أو تقريبية فانها قد أسدت ، ولازالت تسدى ، للجنس البشرى أجل الخدمات .

هذا موجز لموقف الوضعية من المعرفة ، وتكتمل معــالم هذه الصورة حين نلم بطبيعة القانون الجوهرى الذى يســتند اليه « كونت » فى مذهبه كله ، وأعنى به قانون المراحــل الثلاث.ففى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » Cours de

« philosophie positive » نراه يقترب حثيثا من معنى الفلسفة الوضعية حين يتوج أبحاثه بقانون المراحل الثلاث . ويعد هذا القانون ثمرة طيبة لتطبيق المنهج العلمى فى الدراسات الاجتماعية . ومضمون هذا القانون ، الذى يمكننا أن نتصور فى ضوئه تطور الحضارة والتراث البشرى ، أن كل فرع من فروع المعرفة البشرية يجتاز مراحل ثلاثا : المرحلة الدينية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، وأخيرا المرحلة الوضعية . ففى المرحلة الأولى يبحث الانسان عن علل غائية ، وفى المرحلة الثانية عن قوى مجردة ، وفى المرحلة الثالثة عن القوانين الصحيحة . ولكل مرحلة أوج تصل اليه ، فالله فى قمة المرحلة الأولى ، والطبيعة فى قمة المرحلة الثانية والقانون الكلى فى قمة المرحلة الثالثة . وثمة نمطان من الحقائق تشهد بصحة هذا القانون . فمن ناحية يظهرنا العلم على أنه قد مر بهذه المراحل كلها ، ونرى من ناحية أخرى أن تطور الفرد يلخص تطور الجنس . فالمرحلة الدينية تمثل طفولة الجنس البشرى حيث نلمس نزعة الى تشخيص الأشياء والقوى ، والمعرفة فى هذه المرحلة تأتى عن طريق المعجزات وما يكشف عنه السحر وما تنم عليه قراءة النجوم ، ومن سلطان الآلهة الذين يملكون أزمة الأمور ويسخرون قوى الطبيعة على ما يشاءون . أما المرحلة الميتافيزيقية فتمثل شباب الجنس البشرى حين يعمد الناس الى الاعتماد على تأملهم

الشخصى بدلا من استنادهم الى قوى عليا ، وتسليمهم بقدرة فائقة ، وهذا ما نلمسه فى تفكير اليونان الفلسفى • وفى هذه المرحلة الميتافيزيقية نجد الانسان يستعيض عن الآلهة بالمبادىء الميتافيزيقية ، مثل ذلك فكرة أفلاطون عن الله ، وأرسطو عن المحرك الأول ، وفكرة المطلــق عند هيجل • وحين تبلــغ الانسانية رشدها وتستكمل عناصر رجولتها ، ان صــح هذا التعبير ، ويتم لهــا الادراك السليم والفهم الصحيح تصل الى المرحلة الوضعية • وفى هذه المرحلة يتخلى الانسان عن بحثه عن محركات أولى ، وعن ألوان المطلــق ، وأنماط الجــواهر ، ويقلع عن كل تأمل يفلت من يدى التجــربة ويمرق من مجال الاحساس ، ثمنئذ يحسر الانسان أبحاثه ودراساته فى مجال التجارب التى تخضع للمنهج العلمى فتتم له بذلك معرفة وضعية علميــة •

هذا عرض مجمل لموقف « كونت » من المعرفة ، وقــد كان له دون ما ريب أثر كبير فى وضع أسس المذهب الوضعى كما بينا • ولا شك أن للوضعية أهميتها وبالغ قيمتها فى تعزيز الايمان بقيمــة العلم ، وحث جهود البشر على استكناه أسرار الطبيعة ، واجتناب النزعات الدينيــة والأسطورية المتسلطة على أذهان الكثيرين • وكانت الوضعية ايذانا بحملة عنيفــة على الميتافيزيقا ، وقد رأينا أن الوضعية تستند الى الكثير من

آراء هيوم ولكنها تخطت « هيوم » وانصب اهتمامها على التقدم العلمى والاجتماعى معا . وقد كان للوضعية نفوذ عظيم على كثير من تيارات الفكر الحديث فى أوروبا وفى أمريكا بوجه خاص(١) .

---

(١) أنظر تفصيل ذلك فى ص ٦٩٨ من :

Daniel. S. Robinson: An Anthology of Modern philosophy New York. 1931.

النزعـة العلميـة

النزعة العلمية ومعقباتها الفلسفية :

كان لتقدم العلوم الوضعية وبخاصة العلــوم الطبيعية على المشاهدة والتجربة أعظم الأثر فى نشأة الوضعية كما تبينا ذلك فى الفصل السابق • بل لقد ذهب كثير من المفكرين الى الاعتقاد بأنه من المستطاع تخطى النتائج التى توصلت اليها الوضعية نفسها ، وقد كان يعزز نظرة هؤلاء ما بدا فى نظريات التطور عند « لا مارك » Lamark و « داروين » Darwin من نتــائج أحدثت انقلابا خطيرا فى تفهم الظواهر وتفسيرها• أضف الى ذلك ما حققه مذهب تداعى المعانى association of ideas فى علم النفس • فاتجه الكثيرون الى نظرية علميــة خالصة تتوخى أن تشمل فى نظرة واحدة العــالم والبشرية بأسرها•وهذا ما يمكن لنا أن ندعوه بالنزعةالعلمية scientisme

ولا ريب أننا لو أنعمنا النظر لتبينا ثمة فارقا بينالوضعية positivisme والنزعة العلميــة الخالصة scientisme فهما يتفقان معا على نقطة واحدة وهى أن كل ما فى العلــم سـواء أكان علمــا نفسيا أو اجتماعيا أو طبيعيا فهو يخضع للحتمية determinisme على اطلاقها ، ولا يمكن من ثمة أن يتــولد شىء ما الا بمقتضى قوانين عامة ثابتــة • ومن هنا لا يمكن أن يؤمن أصحاب المذهب العلمى وأصحاب المذهب الوضعى بامكان قيــام معجزة مثلا • ويترتب على ذلك انكار

للحرية أو حتى للامكانية ، فظهور بعض العلل يستلزم حتما ، ودون ما تخلف ، ظهور بعض المعلولات •.

وهنا ينتهى الاتفــاق بين المذهبين • فالوضعى لا يذهب فحسب الى أننا لا نعرف سر الأصل الأول للعــالم والمصائر التى ننتظره ، بل أن هذا السر نفسه مغلــق علينا ليس لنــا اليه من ســبيل • وعلى ذلك فكل بحث يتناول هذا الموضوع فهو لغو فارغ • وينبنى على ذلك ما ذهبت اليه الوضعية من استحالة الميتافيزيقا • فهى لا تعــدو أن تكون خرافة ينبغى أن نحذر من الوقوع فى حبائلها •

أما أصحاب المذهب العلمى فحين يقتنعون بصحة فرض ما ، ســواء أكان هذا الفرض خاصا بالكم أو بالقوة أو بالمــادة ، أو بعبارة أخرى اذا كان الفرض يتصل بطاقة معينة énergie ، ففى وسع الانسان أن يفسر على ضوئه جميع ظواهر الكون من فلكية وطبيعية وكيميائية وبيولوجيــة ونفسية واجتماعية ، تفسيرا عقليا ، ومع ذلك فأصحاب المذهب العلمى لا يؤمنون بعناية الهية providence • فالعالم قوة متدفقة تمضى فى تيار من التطور المادى ، ولا تستهدف هدفا معينا[1] •

تصور كهذا ينطوى على مادية خالصة • هو تصور آلى

---

(١) ارجع الى ص ٧٤ — ٧٥ من .
H. Wildan Carr : The scientific approach to philosphy.
(London 1924) .

ميكانيكى يخضع ظواهر الطبيعة للحساب والتقدير • ومن ثم نجد أننا يمكننا أن نجمع تفسير الأشياء فى مجموعة من المعادلات الرياضية • وكلما ألفنا أن نفكر فى الظواهر تفكيرا رياضيا كان منهجنا منهجا سليما • ومن هنا تحمس أصحاب هذا المذهب وأتباعهم للتصورات الذرية للكيمياء • وترجع هذه التصورات الى ما يقوم بين الأجسام من جمع وتفرق وتآلف وتنافر • الى حركة الذرات وانتقال الجزيئات molécules • ومن هنا كان الحماس للتصورات المتصلة بحركة الجزيئات فى الطبيعة لأنهـا ترد الحرارة والضوء والصوت وجميع قوى الكون الى ذبذبات وتموجات يمكن أن نعرفها بحساب دقيق وبمعادلات مضبوطة • ومن هنا كان ذلك الحماس الشديد للنظريات التطورية لأنهـا تفسر تكوين الأنواع بطريقة آلية تتحكم فى التغيرات التى تطرأ على الأفراد • مثل هذه التغيرات ، اذا كانت ناجمة عن حركة موفقة ناجحة أدت الى سعادة أصحابها واذا كانت على عكس هذا جرت عليهم الشقاء • وينجم عن هذا التصور حتما سيادة مبدأ « البقاء للأصلح » • ومن هنا كان الحماس للنظريات النفسية من قبيل نظريات « تين Taine » و «سبنسر Spencer » ، تلك التى تذهب الى تصور احساساتنا المختلفة تصورا آليا باعتبارها مركبات من وحدات من الاحساس تنتج الاحساسات المختلفة التى تتميز من وجهة الكيف ، واحساسات أخرى تخرج منها تصوراتنا المجردة • ومن هنا

كان أيضا ذلك الحماس للنظريات الاجتماعية ونظريات الأجناس التى تدعونا الى أن نرى كما رأى « تين Taine » آثار الوراثة والبيئة فى الأفراد والجماعات البشرية بحيث أن كل ما يحدث فى الأفراد والمجتمعات فهو ثمرة عوامل ثلاث :

(ا) الجنس (ب) البيئة (ج) ملابسات اللحظة الحاضرة .

هذه النظريات جميعا بدت فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر نظريات قوية راسخة ، حتى أنها حفزت همم الباحثين الى اتخاذ منهج التحليل فى كل دراسة يشرعون فيها ، فأخذوا يحللون كل مركب الى أبسط أجزائه وتراآى لهم أن هذا المركب ان هو الا بنيـــان مؤلف من هذه العنـــاصر ، وبدا لهم أن أعظم منهج يجب أن يتبع للوصول الى المعـــرفة هو المنهج الذى يعتمد على العمليتين الرئيسيتين .

(ا) التحليل analyse و (ب) التركيب Synthése .

أما فيما يختص بالأفكار والمعتقدات الدينيـــة بالمعنى التقليدى أعنى ما يتصل بالعنـــاية الالهية وخلود النفس وحرية الفعل ســـواء أكان هذا الفعل خيرا أم شرا ، ومسئولية الانسان أمام نفسه وأمام الغير وأمام ربه ، فلم يعد لمثل هذه الأفكار وما على غرارها شأن يذكر فى مجـــال هذه النظريات الجديدة ، بل لم يتورع الكثيرون عن الجهر بأنها لا تعدو أن تكون أفكارا خالية من المضمون ضعيفة فارغة لا معنى لها .

بيد أن موقفا ماديا الحاديا كهذا الموقف لا يمكن أن يروج بين الناس جميعا وأن يحوز رضى المفكرين بأسرهم مهما بلغت عظمة النصر الذى انعقد للوضعية وتحقق للمذهب العلمى ، فقد بدأ كثير من المفكرين يؤلبون معارضة عنيفة ضد هذا التيار المادى الالحادى المتمثل فى هذين المذهبين . وتجلت هذه المعارضة فى اتجاهات ثلاث تختلف فيما بينهـا ، تلك هى :

١ ــ المدرسة الروحية Ecole Spiritualiste و ٢ ــ مدرسة النقديين الجدد والبراجماطيين Ecole Néo - Criticiste et Pragmatiste و ٣ ــ المدرسة المثالية Ecole Idéaliste

أما أنصار المدرسة الروحية فيسلمون بالطبع بما بلغه العلم من تقدم ، ويوافقون على أن فى مقـدور العلمـاء أن يصلوا بمناهجهم العلميـة عن طريـق الملاحظة والتجربة والاستقراء الى استكشاف خصائص الظواهر الطبيعية والوصول الى القوانين التى تتحكم فى العـالم المـادى . فنظرياتهم عن الذرات والجزيئات وتكوين النجوم وتطور الأرض نظـريات سليمة تستند ولا ريب الى دعامات علميـة قويمـة ولا اعتراض لأحـد بالتالى عليها . بيد أن ثمـة مسائل لا سبيل لأصحاب المذهب العلمى أن يوضحوا طبيعتها توضيحا مقنعا ، من قبيل ذلك أنهم يقفون عاجزين اذا ما سئلوا عن مصدر المـادة ومنبع القـوة ، ومن أين تأتى هذه الكائنات الحيـة التى تعمـر الأرض . ثم كيف يمكننا أن نرد التفكير ، حتى فى أبسط صوره،

الى مجــرد انتقال ذرات وحركة جزيئات يتألف منها المخ ؟ كيف يسول أصــحاب المذهب العلمى لأنفسهم أن ينتزعوا فى غير ما حرج هذه الحرية التى تنطوى عليها جوانحنا والتى تتمثل لنـــا تصورا حيا فعـــالا يشترك فيه أفراد الجنس البشرى جميعا . هذه الحــرية التى يعتز بهـــا كل انسان والتى بدونها لا يكون هنالك مسئولية ولا تقــدير ولا قيمة من القيم ؟

يرى أنصار المذهب الروحى أننا يستحيل علينا تفســير العالم تفسيرا مفهوما معقولا ما لم نعتمد على أفكار ثلاث جوهرية هى :

(ا) العناية الالهيــة : فهناك خالــق مدبر للكون فــاض للمخلوقات .

(ب) النفس اللامادية : وهى مبدأ الفكر ومنبع الاختيار .

(جـ) الحرية الانسانية التى تسمو على كل حتمية . هــذه الأفكار الثلاثة أفكار روحيــة يمكن البرهنة عليهــا برهنة عقلية كما يرى أنصار المذهب الروحى .

أما النقديون الجدد فيرون أن المكان l'espace والزمان le temps صورتان بسيطتان للاحساس الانسانى ، فكيف اذن يصح التسليم بصدق فلسفة لا قوام لهـــا الا على أســـاس اعتبار المكان والزمان حقيقتين ميتافيزيقيتين ، وعلى أن هنالك عددا لا متناهيا من الجزيئات لا يمكن أن تنتقل أو يكون لهـــا

وجود اذا كان الزمان والمكان لا يوجدان الا ظاهرا ؟ ان محاولة فهم العقل فى نظرية كهذه تبدو محاولة عسيرة شاقة هى بمثابة « وضع العربة أمام الجياد » كما يقول المثل الشائع . فبدون العقل لن يكون هنالك وجود لزمان أو مكان ، ومن ثم ينقطع السبيل على مذهب العلميين فى تفسير الأشياء . كذلك لا يجوز التسليم بحتمية كلية مطلقة اذ ليس ثمة دليل على ذلك . فما أكثر الظواهر التى نجهلها اذا قيست بتلك التى نعلمها والتى يظهرنا على طبيعتها ما بذلناه من بحث وجهد . ثم ذلك الشعور الذى هو حقيقة واقعة فينا ، أعنى شعور الحرية والاختيار ، أليس من العجلة والتهور أن نهمله وننكر التسليم به ؟ أما البرهنة برهنة أولية a priori على حقيقة الحتمية الكلية فهى برهنة مستحيلة ما لم نضع لها مسلمات تستلزم بدورها البرهنة كذلك . خلاصة القول فى موقف النقديين المحدثين هو أنهم يرون أن الزمان والمكان ليسا شيئا ماديا واقعيا تتنقل فيهما بالحركة ذرات وجزيئات كما يذهب الى ذلك أصحاب المذهب العلمى . وانما الزمان والمكان مقولتان عقليتان لابد منهما لكى تتم المعرفة(١) .

---

(١) يعتمد النقديون الجدد فى ذلك على فلسفة « كنط » . والفلسفة النقدية عند « كنط » تقوم على أساس دراسة العقل البشرى « فكنط » يضع مشكلة امكان المعرفة وكيف يمكن أن تكون التجربة ممكنة ، ويستلزم هذا البحث فى الشروط التى لا بد من توافرها لكى تتم التجربة . أنظر المذهب النقدى عند « كنط » ص ١٢٩ — ١٣٧ من هذا الكتاب.

والبرجماطيون يرون أن المشكلات الميتافيزيقية لا يتيسر حلها حلا علميا ، ومن ثم ينبغى نقــل حدودها ومحـــاولة دراستها فى النطاق العلمى أو البرجمــاطى • فاذا لم يتيسر لنـــا معــرفة ما هو حقيقى فمن الحــكمة أن نتساءل ماذا يجب علينا أن نعتقد ؟ ومن الحــكمة كذلك أن نلتمس الاجابة على سؤالنا هذا لا بطريقــة المنهج العلمى بل فى صميم حاجاتنا الحيوية • فنتساءل : ما هى المعتقدات التى تعيننا على أن نعيش وما هى تلك التى تزودنا بالأمل ؟ •

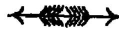
فالنقديون المحدثون والبرجماطيون ، على ما بينهما من خلاف ، يجمعون على أننا لا ينبغى أن تبهرنا قضايا أصــحاب المذهب العلمى • فهؤلاء أنفسهم ليسوا على يقين تام وثقــة بما يقــولون • بل ينبغى لنـــا أن نعقد العزم على أن نعتقد فيما تؤكده لنـــا انسانيتنا وأن نؤمن بالواجب والحرية •

والمثاليون يأبون أن ينشدوا قيمة ميتافيزيقية لنظــرية كنظرية « كنط » فى الزمان والمكان وأن يسلموا بما سلم بـــه أصحاب المذهب العلمى من أن المكان والزمان عبارة عن حركة بين الذرات والجزيئات التى يتألف منها الواقــع المــادى •

يرى المثاليون أن الانحصار فى هذا النطاق المـادى يجعلنا نغفل حقيقة على جانب كبير من الأهمية • حقيقة أسمى من المادة تلك هى الوجدان أو الوعى Conscience • فالوجدان فى

نظر المثاليين هو الشخص ذاته ، وليس هناك من قيمة للزمان أو المكان الا بمقدار فهم هذا الوجدان لهما . فالمكان والزمان اذن ليسا ماديين مادية بحتة كما يذهب العلميون اذ يرون أن الزمان هو الحركة التى تقع فى المكان ، وليسا كذلك مدلولين عقليين أوليين كما ذهب أصحاب المذهب النقدى : بل هما ثمرة وجدان الفرد .

فالمثاليون يهاجمون الماديين ولكنهم يختلفون عن الروحانيين وعن النقديين فالانسان فى نظرهم وجدان قبل أن يكون جسما . فهم لا يسرفون فى المادة ولا يغالون فى الاتجاه العقلى ، بل يلتمسون الحقيقة فى الوجدان . والوجدان هو لب الشخص ، هو تلقائية خالصة Pure Spontanéité فحيوية الانسان تتمثل فى هذه التلقائية التى تميزه عن أى كائن آخر وعن أى عنصر من العناصر المادية . ومن هذه التلقائية الخالصة تتدفق حرية الانسان .



الفنية

هنرى برجسون : (١)

تعتبر فلسفة برجسون ردا حاسما على ما شاع فى أوروبا فى القرن التاسع عشر من اغراق فى المادية ، ومن اتجاه تسام

---

(١) « هنرى برجسون » (١٨٥٩ — ١٩٤١) من أعظم الفلاسفة المعاصرين . درس الفلسفةفىمدرسة المعلمين العليا بباريس وحصل على درجة (الاجر يجاسون) وشغل منصب استاذ الفلســـفة بالمدارس الثانوية من سنة ١٨٨١ . وفى سنة ١٨٨٩ حصل علـــى درجة الدكتوراه من السربون فى بحث فذ يعد أساسا لفلسفته هو (بحث فى وقائع الوجدان المباشرة) .
(Essai sur les donnéés immédiates de la conscience)
ولم يعقه اشتغاله بتدريس الفلسفة بالمدارس الثانوية عن القراءة والبحث والتامل والتاليف ففى سنة ١٨٩٨ نشر كتـــاب (الماده والذاكرة ــ بحث فى العلاقة بين الجسم والعقل
(Matiér et Mémoire : Essai sur la relation du corps et de l' esplit)
وفى العام التالى عين أستاذا بمدرسة المعلمين العليا وظل يحاضربها الى سنة ١٩٠٠ حيث شغل كرسى الفلسفةفى الكولجدىفرانس ، وكانت محاضراته بها تجذب جمهورا غفيرا من الفلاسفة والعلماء والشباب المتطلع الى المعرفة المتوثب للفهم الحى الناضج . وفى العام نفسه صدر كتابه عن الضحك (بحث فى دلالة الفكاهى) .
(Le Rire-Essai aur la signification du comique)
وفى سنة ١٩٠٧ ظهرفىكتابهفى(التطور الخالق) Evolution Créatrice
واحدث هذا الكتاب ضجة كبرى فى واحدث هذا الكتاب ضجة كبرى
وقد نشر برجسون الى جانب ما الف من كتب بحوثا فى المجلة الفلسفية Révue philosphique وفى مجلة الميتافيزيقا والاخلاق
Révue de Métaphysique et de morale
وساهم كذلكفىتحرير المعجم الفلسفى Vocabulaire philosphique
الذى كان يشرف على اعداده العلامة لالاند . ومن كتبه الاخـــرى (منبعا الاخلاق والدين)
Les Deux sources de la Morale et de la Religion.

نحو العلم والمشاهد والتجربة • ومن تعويل مطلق على ثمرات هذا العلم وتقديس لنتائجه ، حتى أوشك هذا الاتجاه العلمى أن يطغى على كل تفكير روحى • ومن هنا نرى فلسفة برجسون تؤدى دورا عظيما فى تلك الفترة التى ظهرت فيها •

و « برجسون »* صاحب فلسفة التطور الخالق Evolution Créatrice ولفلسفته جانبان ، أحدهما سلبى يتجه فيه الى نقد أصحاب النزعة العلمية ، والآخر ايجابى يتجلى فيه المنهج الجديد الذى يتقدم به ، أعنى المنهج الحدسى ، ويعرض فيه نظريته فى الحرية وفى الاخلاق والدين ، ولكننا سنقتصر فحسب على ما يعنينا فى دراستنا للمعرفة •

حسبنا أن نشرع فى تقريب نقطة البدء فى تفكير برجسون الى الاذهان : لنتخيل مصورا سينمائيا يوجه آلته يمنة ويسرة ليلتقط منظرا من مناظر رواية ما ، تجرى فيه أحاديث وحركات• فماذا يسجل الفيلم ؟ يسجل صورا متعددة لو نظرنا اليها فى

---

* مات برجسون سنة ١٩٤١ بعد نشاط انسانى عقلى فذ • وقد كان كما قال « فاليرى » فيلسوفا عظيما وكاتبا كبيرا وصديقا للناس جميعا • بذل حياته مؤديا رسالته ساعيا من أجل توحيد العقول مجاهدا نحو الاجماع على مثل عليا كان يعتقد مخلصا أنها ينبغى أن تسبق كل قيمة لسلطه سياسية • أنظر ص ١—١٠٠ من

Adré Cresson : Bergson sa vie et son oeuvre, Paris 1955.

J. Chevalirer : Bergson وراجع أيضا ص ٣٥ ، ٦٧ من
(Paris 1932)

ذاتها كل منها على حدة لتبينا انعدام الحركة فيها . بيد أن هذه الصور عينها تتيح لنا حين نعرضها فى حركة متواصلة وفى سرعة خاصة أن نرى المنظر على ما كان عليه فى الاصل ، أن نسمع حديث الممثلين ونشاهد حركاتهم وايماءاتهم . ولكن هذه الحركة التى نشاهدها على الستار الفضى ونتتبعها بشغف ، حركة واهمة لأن الحركة فى الحقيقة ليس منطبعة على الفيلم ، فالفيلم لا يضم الا سلسلة من الصور كل منها جامد لا حركة فيه . فآلة التصوير سجلت ولكنها تعجز عن الاحتفاظ بالحيوية والحياة القائمتين فى الطبيعة . كذلك شأن العقل البشرى ، فالعقل اذ يواجه الاشياء فى حركتها المتصلة وتطورها المستمر يحاول أن يقتطعها قطعة قطعة ويعزلها عن الحركة لكى تتهيأ له دراستها. فكأن العقل البشرى ينزع من الاشياء حيويتها الطبيعية . وهدف العقل من ذلك دراسة طبيعة الاشياء المادية . وليس لدى العقل لكى تتم هذه الدراسة على الوجه الاكمل الا أداة واحدة يستعين بها أعنى التحليل . فالتحليل شرط أساسى لوضوح الفكرة العلمية التى يستند اليها كل تنبؤ فى المستقبل .

يرى « برجسون » أن أبسط ادراك للعالم يظهرنا على أنه حركة مستمرة دائبة فى كل متماسك . ولكننا حين نحاول دراسة هذا الاستمرار أو هذا الاتصال نركز انتباهنا على نقط معينة ونعزلها عن سائر النقط الاخرى ، فنحن اذن نحاول أن نتحكم فى طبيعة الاشياء فنفصل ما هو متصل ، ونفرق ما هو مرتبط.

ونحن فى دراستنا للعالم نتبع هذا المنهج لكى نحقق منافعنا العملية فتغيب عنا أعمق فكرة وهى فكرة الحياة المتدفقة . ولكن العلم وقد قطع أشواطا بعيدة فى التقدم يتبع مناهج راسخة قوية ومشاهدات العلم الخارجية مشاهدات تحليلية فهو يعتمد على التشريح والتجزىء الى ذرات والكترونات . وقد تغالى العلماء فى نزعة التحليل هذه وبخاصة علماء النفس أصحاب مذهب التداعى وكذلك علماء الاجتماع الآخذون بالحتمية .

ان عقلنا يمثل لنا عالما جزأه ادراكنا وقطعه تفكيرنا الى قطع صماء جامدة ليس بينها وبين حقيقة الواقع الا شبه ضئيل، مثلها فى ذلك مثل الصور المثبتة التى يشملها الفيلم السينمائى ، اذا قيست بحركة الممثلين الذين سجل الفيلم مناظر لهم . ويرى برجسون أن عقلنا يستعين فى هذه العملية بأداتين . الاولى تمثل المكان Représentation de l'espace والثانية هى اللغة التى نعبر بها عن أفكارنا . فنحن باعتمادنا على هاتين الاداتين نحاول أن نملك الاشياء فى قبضة يدنا ، فكأننا بهذا نحول بين هذه الاشياء وبين تدفقها الطبيعى ، شأننا فى ذلك شأن المولع بجمع الفراشات يحنطها ويثبتها على لوحة يحتفظ بها .

لكننا لو توخينا التعمق فى تأملنا للأشياء لتبينا أننا نفكر بطرائق متعددة : فلو أننا أخذنا مثلا سلسلة تشمل ا ، ب ، حـ ، د ، هـ ، لرأينا أنه يمكننا فى تأمل هذه السلسلة أن نتبع ثلاثة وسائل :

الاولى : أن نتمثل ا ، ب ، حـ ، د ، هـ ، حينئذ نكون قـد تأملنا عناصر هذه السلسلة ، دون أن تجتمع لنا صـورة متكاملة لهذه السلسة عينها •

والثانية : أن نضع هذه الحدود ا ، ب ، حـ ، د ، هـ جنبا الى جنب • ونستعرضها فى نظرة شاملة ، فثمتئذ تتهيأ لنا فكرة السلسلة ذاتها ، ولكن هذه الفكرة — أعنى فكرة السلسلة — مجموعة لن تتهيأ لنا الا اذا وحدنا بين العناصر جميعا •

والوسيلة الثالثة : هى أن نعيش فى هذه السلسلة نفسها، ونحاول أن نتابع حيوية هذه العناصر المتكاملة ا ، ب ، حـ ، د ، هـ ، نحاول أن ندخل شعورنا فى تيار هذه العناصر ذاتها • وما أشبهنا فى ذلك بمن يستغرق منصتا الى مقطوعة موسيقية. فبالرغم من تعدد الانغام فيها واختلاف الخيالات التى تطـوف بنـا فى ثناياها ، هنالك وحدة قوية تربط عناصر هذه المقطوعة برباط وثيق يتيح للمنصت أن يعيش فى هذه الوحدة أى فى اللحن بأسرة ككل • ولا ريب أن هذه الوسيلة الاخيرة أو هـذا المنهج الاخير الذى نتبعه هو أصلح المناهج لفهم طبيعة الاشياء وادراك حقيقتها •

وينقد « برجسون » موقف العلميين من فهم الطبيعة ، فهو يرى أننا لوشئنا بعقلنا أن نتفهم فى وضوح وجلاء طبيعة هذه السلسلة من الاحداث ، لكان لا محيص لنا عن الاستعانة بفكرة

المكان ، فننظر لحركات هذه المسلسلة على أنها مترابطة قائمة فى خط متصل • فلا بد للانسان لكى يتصور شيئا أن يكون هذا الشىء قائما فى مكان ، ولا شك أن تصور المكان أمر رئيسى جوهرى فى كل تفكير(١) •

هذه الفكرة عن المكان تنطوى على معنى رياضى ، ويستلزم هذا المعنى الرياضى معنى رياضيا للزمان ، فنتصور الزمان كذلك على أنه سلسلة من اللحظات تسلم كل منها الى الاخرى، فكما أننا نتصور المكان تصورا رياضيا على أنه نقط تشغل حيزا، فتصورنا للزمان على هذا النسق هو أنه لحظات تتعاقب فى المكان • ففكرة الزمان وليدة فكرة المكان • ومن ثم يقترن تصور الزمان بتصور الحركة ، فالزمان الرياضى نقط تنتقل فى المكان ولا شك أننا فى تفكيرنا العلمى نستخدم هذا التصور ونعول عليه ، وخاصة فى دراستنا للميكانيكا • ذلك لأن الحركة تعنى فى عقولنا أن هنالك متحركا أخذ يشغل على التوالى سلسلة من النقط فى المكان •

ويرى برجسون أننا فى هذا النحو من التفكير نقوم بعملية بلورة للمتحرك Cristallisation du mouvant أى عملية اماتة • ونحن لانفكر تفكيرا علميا واضحا الا اذا صغنا أفكارنا فى قضايا

---

(١) ص ٨٥ من كتاب برجسون (بحث فى وقائع الوجدان المباشرة) وص ٢١١ و ٢١٣ من كتابه « المادة والذاكرة » وكذلك ص ٣٣٣ ، ٣٣٧ من كتابه « التطور الخالق » .

تحليلية تشمل موضوعا وأداة ومحمولا ، وتدل على ما بينها من علاقات . هذه الصيغ التى نحاول أن نصب فيها ما وصلنا اليه من علم صيغ جامدة مصطنعة تخفى وراء ثباتها حركة متصلة وصيرورة devenir دائمة وتغيرا خالصا . هذه العملية التى يقوم بها نشاطنا العقلى هى التى ينبغى أن نوجه اليها انتباها . ذلك أننا لو نفذنا الى ما وراء هذه الصيغ لوصلنا الى أعماق تلك الحركة المتصلة القائمة فى الاشياء .

ومهمتنا اذن أن نتعمق فى هذه الحركة كفلاسفة ندرس فيما وراء الظواهر حتى نصل الى المطلق . علينا أن نعنى بالحياة نفسها . وسبيلنا الى ذلك لا الارتكان الى العقل وانما الاعتماد على الحدس intuition (١)

الحدس البرجسونى :

فى الحدس نتحرر من كل نزعة الى التحليل ، والى فك المركبات الى عناصرها . والمعرفة الحدسية تكمن فى المتحرك وتحتضن حياة الاشياء ذاتها فتصل بنا الى المطلق . فالمعرفة العلمية التى تعتمد على دراسة المادة معرفة رمزية لأنها توقف الاشياء فى حركتها فتتأملها وتستخلص القوانين التى

---

(١) ينبغى أن نفرق بين الحدس عند ديكارت والحدس البرجسونى ، فالحدس الديكارتى رؤية عقلية مباشرة بينما الحدس البرجسونى رؤية وجدانية ، ان صح هذا التعبير . انظر ص ٩٨ — ١٠١ من هذا الكتاب .

تسير بمقتضاها متوسلة بالمشاهدة والتحليل والتركيب • وهذه المعرفة العلمية معرفة مادية نسبية تؤمن بالحتمية وتطبقها فى جميع المجالات من طبيعية ونفسية • ونحن لا سبيل لنا الى استكناه طبيعة الحياة اذا اعتمدنا على هذه المعرفة • فلا بد لنا من معرفة أخرى تمكننا من هذا الفهم ، وتلك هى المعرفة الحدسية • ونحن بالحدس ندرك المطلق ونفهم الحياة فى أعمق معنى لها •

نحن هنا ازاء احساس بالنفس وهى تنبض بالحياة • اننا نتبع النفس فى تموجات حركتها وتدفق حالاتها نحن هنا أمام نمط من التجربة المباشرة له صبغة كلية شاملة للوجدان فيها الغلبة على العقل • ان كل من يتأمل فى نفسه متحررا من التحليل مستغنيا عن وسائل العلم المألوفة ، يمكنه أن ينطلق الى الوجود المطلق الذى نجده فى أنفسنا كما نجده فى جميع الاشياء • والحدس ليس بمثابة امتلاك المرء لوجدانه فحسب prise de Conscience وانما هو أيضا تعاطف عقلى sympathie intellectuelle تعاطف نفاذ sympathic divinatice يفتح لنا مغاليق الموجودات الاخرى مثلما يكشف لنا عن مكنون نفوسنا •

تلك تصورات تلوح لنا غامضة مصطبغة ــ رغم ما فيها من جمال ــ بصبغة الاستعارة والكناية ، ولكننا ما نكاد نتعمقها

حتى يتضح لنا مقصد « برجسون » الحقيقى . ذلك اننا ينبغى أن نفطن الى تلك الحقيقة الهامة ، وهى أنه يرى أن ثمـــة تيارا متصلا وأمواجا متدفقة قائمة دون ما انقطاع فى جميـــع الموجودات بحيث أن من يعرف نفسه معرفة وثيقة يعرف فى الآن ذاته كل شىء معرفة وثيقة أيضا .

هذا هو الاتجاه الجديد الذى يحمل لواءه « برجسون »، وهو يرى فى كتابه « وقائع الوجدان المباشرة » ، أن هـــذه الوقائع تيار متدفق من ظواهر متنوعة . ولكن هذا التيـــار لا يتألف من كميات فان هذا أبعد ما يكون عن تصوير برجسون، بل ينتظم حلقات مرتبطة من الكيفيات . وعلى ذلك فظواهـــر الشعور أو وقائع الوجدان تختلف اختلافا بينا فى طبيعتها عن الظواهر المادية(١) ، ذلك لأن الظواهر المادية لا تعدو أن تكون عددا كبيرا من الاحداث يتميز بعضها عن البعض الآخر ويعقب بعضها البعض الآخر . أما الحياة النفسية فهى تلقائية خالصة Pure Spontanéité وتنطوى هذه التلقائية على خلق مستمر . والحياة النفسية ان هى الا ديموما Durée وصيرورة Devenir وهذه الديمومة لا تخضع للاحتمالات التى تخضع لها الظواهر المادية . من قبيل تلك الاحتمالات مثلا أننا فى الظواهر الماديـــة نتوقع المستقبل توقعا حتميا . الحياة النفسية كيف بحت مباين

(١) انظر ص ١٧١ من (بحث فى وقائع الوجدان المباشر) .

مباينة تامة لطبيعة الكم • واضافة الكم الى الظواهر النفسية انما يأتى من أننا قد اعتدنا أن نقرنها بالظواهر الجسمية التى تصاحبها • هذه الظواهر الجسمية ذاتها هى التى تخضع للقياس •

والقياس mesure فى صميمه انطباق مكان على مكان • ومن ثم كان العلم يعتمد على القياس ويتوخى الدقة الرياضية • ذلك أن العقل بطبعه ميال الى القياس ، ومجال ذلك المكان والمادة • ومن هنا نرى أن عقلنا يحاول تطبيق المنهج ذاته على النفس ، فنتخيل أن حالاتنا الباطنة منفصله ومرتبطة على طول خط ، وننقل بالتالى الالفاظ الدالة على ماديات الى معنويات ، فيترتب على ذلك وصف الظواهر الوجدانية بالشدة والضعف والمقارنة بينها على هذا الاعتبار •

التطور الخالق Evolution Créatrice

ان تأملنا للعالم — كما يرى برجسون — يجعلنا نستشف كثيرا من الحقائق • فنحن نلاحظ أنه منذ عهد بارمنيدس وزينون الايلى من ناحية ، ومنذ عهد هرقليطس من ناحية أخرى ، وفلاسفة الميتافيزيقا يتجهون اتجاهين :

١ — ميتافيزيقيون يرون أن الوجود ثابت وينفون عنه الحركة ، ويذهبون من ثم الى أن لا شىء ينجم عن لا شىء وعلى ذلك فلا شىء يتم فيهتحول أو يطرأ عليه تغيير • واستخلصوا

من ذلك كله أن التعدد بالحركة والتغير لا يعدو أن يكون مظاهر أو أوهاما .

٢ ــ أما الفريق الآخر من الميتافيزيقيين فقد وجهوا عنايتهم الى ما فى العالم من تغير وتحول وصيرورة ــ بعبارة برجسون ــ ، وكأنهم يرددون مع هرقليطس عبارته المشهورة : « ليس فى وسعك أن تنزل النهر مرتين فان مياها جديدة تجرى من حولك أبدا » فليس هنالك اذن وجود بالذات وانما الظواهر هــى الوجود بالفعل ، نستبين فيها التغير أو الصيرورة • فالواقــع الذى نشاهده يتمثل فى الصيرورة •

فما موقف فلسفة حدسية كفلسفة برجســون ؟

ان الحقيقة الواقعية ليست هى الوجود وانما هى ديمومة خالصة هى صيرورة بحتة • ثمة تيار ينتظم كيفيات نشعر به ونتوقعه ونترقب الاحداث فيه • هذا التيار متدافع يتطور دون توقف ، وكل جديد فيه خلق وابداع • الحقيقة الواقعية اذن فى نظر برجسون هى التطور Evolution بيد أن حقيقة التطور هذه قد سبقه اليها من قبل لا مارك Lamark وداروين وسبنسر وغيرهم من الاعلام • الا أن هؤلاء انصرف همهم الى التماس تفسير آلى للكون • ففسروا تكون الافراد على اختلاف أنواعها وتكوين الانواع المعروفة من نباتية وحيوانية ومعدنية، تفسيرا ماديا • نلاحظ ذلك فى فلسفة لامارك الحيوانية • وتنطوى هذه الفلسفة على النظرية القائلة بأن فعل البيئة وتكوين الاعضاء

بمقتضى الوظائف ووراثة الخصائص التى يكتسبها الافـــراد والتى كانت أصلا عادات انتقلت من جيل الى جيل ، هذه العناصر جميعا هى التى يمكن على ضوئها تفسير ما هنالك من تنـــوع واختلاف بين أنماط الموجودات . الى هذا يتجه أيضـــا كتاب داروين فى أصل الانواع ، ويزودنا هذا الكتاب بنظرية تتصل بالتنوع والوراثة والتنافس بين الكائنات الحية ، وهى التـــى تؤدى الى تحقيق قانون الانتقاء الطبيعى الذى يقضى على الكائنات التى تعجز عن التكيف بالبيئة ، ولا يستمر فى الحياة تبعا لهذا الا كل كائن تحقق التلاؤم بينه وبين البيئة . وسبنسر يطبق كذلك قانون التطور فى مجالات متعددة فى عالم الافـــلاك وعلم الحياة وفى النفس والمجتمع .

ويتمثل التطور عند « سبنسر » فيما يتم من تلازم مادى وفيما تمر به الظواهر المختلفة من طبيعية ونفسية واجتماعيـــة من تغير من البسيط الى المركب ومن المتجانس الى المتخالف ، وهذه العمليات جميعا تتم فى نظر سبنسر بطريقة آلية ينطبق عليها قانون الحتمية الآلى . وسبنسر يعتقد أن أصل الاشـــياء الاول ومصيرها أمر مغلق لا سبيل لنا الى معرفته وسوف يظل دائما مجهولا لنا .

و « برجسون » يرى أن هؤلاء الفلاسفة جميعا قـــد توصلوا الى حقيقة لا جدال عليها ، أعنى التطور . ولكنـــه

يرى أنهم ضلوا السبيل مع ذلك ، فان المبادىء الميكانيكية والمسلمات الآلية التى نصادفها عند « لا مارك » و « داروين» و «سبنسر» تعجز عجزا تاما عن تفسير التطور فى العالم ، ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة قد انصب همهم على دراسة المادة فحسب فلم يكن فى وسعهم أن ينفذوا الى لب التطور(١) .

و « برجسون » يرى أن التطور ينبثق عن « وثبة حية » élan vital هى أشبه ماتكون بانبثاق الحياة وتدفقها . ففى أنفسنا وثبة حية تتمثل فى رغبتنا فى الحياة وتطلعنا الى الجديد، تلك الحياة التى نتشبث بها كل لحظة ونحاول أن نفلت من الموت ، الموت الذى يلاحقنا ويكاد ينقض علينا لولا ما نبذله من جهد لا شعورى منتظم فى التنفس والتغذية .

هذه الوثبة الحية نتميزها فى كل شىء . ألسنا نرى أن الاحياء جميعا يناضلون دون ما انقطاع لتأدية أفعال لا يمكن بدونها أن يستمر لهم بقاء ، ولا أن يزدهر لهم وجود ولا أن يتجدد لهم أمل ؟ أليس فى هذا وجه شبه بين ما يقول به « برجسون » وما يذهب اليه « اسبينوزا » من نزعة الكائن الحى الى المحافظة على بقائه ؟

مهمتنا أن نتأمل فى نشاط هذه الوثبة الحية ، فكل شىء يمضي وكأن حاجات الكائنات تتجدد ، فما يكاد يتحقق بعضها

(١) ارجع الى ص ١٢٦ — ١٤٤ ، ١٥٦ — ١٥٧ من كتاب برجسون (التطور الخالق) .

حتى تواصل السعى الى تحقيق غيرها ، هذا المجهود نفسه ، هذا المجهود التلقائى كما يقول برجسون يقهر ما يواجهه ، ويقضى على ما يقف فى طريقه . فى هذا المجهود ابتكار وخلق وابداع ، فالحياة فى صميمها ابتكار وخلق وابداع ، وطالما ظل هذا الخلق قائما اتصلت حياة الافراد وازدهرت حياة المجتمعات . فأهم طابع للتطور فى نظر « برجسون » هو الخلق أو الابداع ، فما مقصده من هذا ؟

ان الحياة تحقق التوافق بين أعضاء بدنية وغرائـــز واستعدادات عقلية . وهذه جميعا تعين الحياة ـ قطعا ـ على الاستمرار ، وعلى الانتشار فى صور متعددة ، هذا الانتـاج الضخم انتاج رائع ولكنه ليس ثمرة الحتمية العمياء كما يذهب أصحاب النزعة العلمية . ان الوثبة الحية تعمل فى حريـــة تامة وفى تلقائية خالصة ، وهذا ما يحقق الخلق والابداع .

ليس التطور اذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس التطور نابعا من وراثة خصائص يكتسبها الكائن أصلا بالعادة . وانما التطور يتـم دفعــة واحــدة على قفــزات مباغتـــة sauts brusques التطور ينجم من الباطن ولا يأتى من الخارج . ينجم من هذه الدفعة الباطنية التى تولد كل جديد وتبتدع كل طريف .

فالعقل فى نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة ، وليس الغريزة بقية موروثة من بقايا عادات الجنس البشرى

وكرت فى الافراد على مر الاجيال • ان الانسان والحيـــوان لا يقفان على خط واحد فى التطور • فالطبيعة قد زودت الحيوان بالادوات الضرورية التى لا غنى له عنها فى حياته وانتاجه • فأمدته بالتالى بتلك القوة التى تسمى غريزة وهى قوة نوعيـــة بما تنطوى عليه من فطرة لا تخطىء وهى تحقق التوافـــق بين الكائن الحى وبيئته •

ولكن الطبيعة شاءت أن تجعل الانسان كائنا مبتكـــــرا مبدعا ، فزودته بعقل قادر على كل شىء صالح لكل شىء • الا أن الانسان كثيرا ما يتعثر فى مجالات التجربة وكثيرا ما يقع فى الخطأ ، وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانسانى فارق طبيعى بالرغم مما نلاحظه هنالك من ظل عقلى يحوط الغريزة وظـــل غريزى يكتنف العقل . ان خط التطور الذى ينتهى اليــــه الحيوان نتبينه فى جماعات البشر فى حركة متصلة تتطلـــع دواما الى ما هو أكمل •



البراجماطية

وليم جيمس(1) :

ذاعت شهرة « وليم جيمس » كامام من أئمة علم النفس، ولكن « لوليم جيمس » دراسات فلسفية عميقة تعتبر دعائم المذهب البرجماطى ، وفى وسعنا أن نقول ان فلسفة « جيمس » نتاج ناضج تولد عن البيئة الثقافية الامريكية من ناحية ، وعن دراساته السيكولوجية ونظراته الدينية من ناحية أخرى .

ارادة الاعتقاد :

وقد كان فى وسع « وليم جيمس » أن يستنبط مذهبا

---

(1) وليم جيمس wiliam James (١٨٤٢ ، ١٩١٠) ، هو رائد الفلسفة البرجماطية Pragmatism الاول . من ابرز اعلام الفلسفة المعاصرة ، مثيل لـ (هنرى برجسون) و (كارل ياسبرز) فى الجمع بين الثقافة العلمية المادية وسير أعماق النفس البشرية . اول من اسس معملا لعلم النفس التجريبى فى جامعة (هارفارد) وانطلق من ميدان علم النفس الى آفاق الفلسفة : فحمل لواء الدعوة الى الحرية الانسانية ، وكشف النقب عن الطبقات الابداعية للانسان ، وناصب المذاهب الحتمية العداء . ومن اهم كتبه : (اصول علم النفس) ، (التجريبية الاصيلة) ، (معنى الحقيقة) ، (البرجماطية) ، (تنوع التجربة الدينية) ، (عالم متعدد) ، (بعض مشكلات الفلسفة) .

ارجع الى تفصيل حياة (جيمس) وفلسفته فى كتاب المؤلف : وليم جيمس . القاهرة ١٩٥٧ . وطالع ترجمة المؤلف لكتاب (وليم جيمس) : بعض مشكلات الفلسفة — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر — وزارة الثقافة ١٩٦٢ .

فلسفيا متسقا يشترك فى الاخذ به أناس تتباين معتقداتهم وتختلف أديانهم • وهو يرى أن للمعتقدات الدينية أثرها البالغ فى حياة أصحابها ، وهو فى ظنه أثر نافع • وعندما فحص « جيمس » هذه العقائد فحصا دقيقا ، توخى فيه أن يقارن بينها وبين كثير من المعتقدات التى نعتبرها مثلا عليا فى حياتنا، انتهى الى النتيجة التالية : وهى أن الايمان الذى لا يتزعزع سند قوى لتأييد صدق قضية ليس فى وسعنا أن نبررها تبريرا عقليا •

فاذا كان لانسان رغبة فى الالتحاق بكلية جامعية والحصول على درجتها العلمية ، فما لم يكن عنده ايمان كاف بأن لديه القدرة على العمل فيها فلن يتوصل ألبته الى تحقيق ما يبغيه• معنى هذا أنه اذا كان لديه ايمان كاف فى نهوضه بالعمل على مشقته واقباله على الدراسة على صعوبتها فسينتهى حتما الى الاقتناع بقدرته ومن ثم اصابة النجاح • فهنا نرى أن ايمانه الذاتى كان عاملا فعالا فى النتيجة التى خرج بها • فبدون الايمان ، بدون ارادة الاعتقاد will to belive كما يقول « جيمس » لن يستطيع الانسان أن يعرف ما اذا كان من الممكن له اشباع رغباته أو تحقيق مثله •

يقول « جيمس » اذا كانت حياتك فى خطر وكنت تخشى الغرق قبل أن تصل الى الشاطى ، فينبغى لك ثمنئذ أن تعتقد بوجه حاجتك ، فهذا الاعتقاد وحده يمكنك أن تقضى هذه الحاجة

واذا أبيت الاعتقاد ، فقد تكون على صواب ولكنك ستهلك لا محالة . خير لك اذن أن تعتقد فسوف تكون على صواب ، لأنك ستنقذ نفسك . انك تجعل هذا العالم أو ذاك صحيحا ويظلان كذلك طالما لم تقم أنت بدورك .

وان كل الملابسات التى تكتنف معرفتنا ليست جميعا ملابسات صعبة تصحبها الازمات ، ونحن نستطيع أن نجد فيها مفتاحا ودليلا لما نبحث عنه فى رغبتنا فى المعرفة . المنهج البرجماطى يتلخص فى محاولتنا تفسير كل فكرة تعرض انا ، بتقليبها على وجوهها مستعرضين معقباتها ونتائجها العملية . أى فرق يمكن أن يجده الانسان من الوجهة العملية اذا أخذ بصحة فكرة دون أخرى ؟ اذا لم يكن فى الوسع الوصول الى فرق عملى بين احداهما والاخرى . فحينئذ تكون للفكرتين معا وجاهتهما من الوجهة العملية .

ذهب «بيرس» peirce — وهو أول من أسس المذهب البرجماطى — الى أننا بعد أن نضع يدنا على جميع المعتقدات التى هى على الحقيقة قواعد للعمل ، يمكننا أن نشرع فى تحديد السلوك الذى تصلح تلك المعتقدات لتوليده . هذا السلوك وحده هو الذى نرى فيه معنى هذه المعتقدات ومغزاها . والحقيقة الملموسة التى ترسب فى جذور كل تفكير نقوم به ، أيا كان حظه من الوثاقة والمتانة ، هو أنه ليس هنالك جانب من جوانب هذا

التفكير الا ويمثل ناحية من نواحى العمل ، ولكى نصل الى الوضوح الكامل فى تفكيرنا عن موضوع ما ينبغى اذن أن نرى ما عسى أن ينطوى عليه الموضوع الذى أمامنا من نتائج عملية: أى احساسات نتوقعها منه ، وأى ارجاع يجب أن نتأهب لها . ان تصورنا لهذه الآثار ، سواء أكانت قريبة مباشرة أو بعيدة نائية ، هذا التصور عينه هو تصور للموضوع ، بقدر ما يكون لهذا التصور مغزى وضعى .

الحقيقـــة :

ويدعونا هذا الى التساؤل : ما هى الحقيقة اذن فى نظر « وليم جيمس » ؟ ان الافكار الصادقة أو الحقيقية هى الافكار التى يمكن أن نتحقق منها ، التى يمكن أن نثبت صحتها ، والتى يمكن لنا تقويتها وتدعيمها ، والافكار الكاذبة هى التى لا نستطيع أن نقوم بشىء من هذا ازاءها . فالصدق على ذلك محدث للفكرة ، وهذا الصدق ذاته يتولد من الاحداث ، فصحة الفكرة مرهونة بحادثة أو بعمل .

ان امتلاكنا لافكار صادقة يعنى أننا نمتلك أدوات Instruments للعمل . ومن المقطوع به أن للمعتقدات الصادقة المتصلة بالواقع أهمية بالغة فى حياة الانسان . فنحن نعيش فى عالم وقائع Realities قد تكون نافعة وقد تكون ضارة . والافكار التى ترشدنا الى الوقائع التى نأخذ بها هى

أفكار صادقة • واتباع هذه الافكار هو أول واجب انسانى يقع على عاتقنا • وامتلاك الحقيقة أبعد عن أن يكون غاية فى ذاته ، فهو لا يعدو أن يكون طريقا تمهيديا الى اشباع حاجات أخرى أشد حيوية • وعلى ذلك فالقيمة العملية للافكار مشتقة من الأهمية التى لموضوعات هذه الافكار بالنسبة لنا ، ومع ذلك فموضوعات هذه الافكار ليست ذات شأن وأهمية فى جميع الملابسات والاوقات . بيد أنه طالما كان من الميسور لأى موضوع أن يغدو هاما فى لحظة من اللحظات،فثمة نفع عظيم يعود علينا ولا ريب من الاحتفاظ بذخيرة من الحقائق ننتفع بها كلما دعتنا الحاجة • وحين يكون لفكرة من هذه الافكار أهميتها ودعت حاجتنا اليها ، فانها تنتقل من مستودعها البارد الى الحياة العملية التى نبث فيها الدفء والحيوية ، فتنتعش وتؤدى مفعولها فى العالم وينمو اعتقادنا فيها • ويمكننا أن نقول عن هذه الفكرة انها صادقة لأنها نافعة«It is true because it is useful» أو أنها نافعة لانها صادقه«It is useful because it is true» •هاتان القضيتان معا تحملان على الدقة نفس المعنى ، أعنى بذلك أن هنا فكرة قد تحققت ويمكن التأكد من صحتها •

من هذه القضية البسيطة تستمد البرجماطية تصورها العام للحقيقة باعتبارها شيئا مرتبطا ارتباطا جوهريا بالطريقة التى تتبعها لحظة ما فى تجاربنا فى هدايتنا الى لحظات أخرى تستحق أن نصل اليها • فقيمة العقل تتمثل فى كونه يؤدى هذه الوظيفة،

أعنى أنه يرشدنا الى ما يستحق أن يرشد اليه • وتكمن وراء كل عملية تؤدى الى الحقيقة يتم قيامنا بها مليون عملية كامنة فى طريقها الى الظهور والنشاط • ان الحقيقة تعيش ، فى الواقع ، مستندة الى رأس مال ضامن Credit system وأفكارنا ومعتقداتنا تظل فى رواج طالما لا يتصدى لها ما ينافسها ويتحداها ، وما أشبهها فى ذلك بالاوراق المالية تظل سارية المفعول طالما أن الناس جميعا يقبلون التعامل بها • ولكن ينبغى ألا يفوتنا دائما أن نتحقق من صحة الافكار كما نتحقق من صحة الاوراق المالية وبعدها عن التزييف ، والا كان مصير أفكارنا الانهيار كما ينهار نظام مالى • ان ما هو حقيقى لهو بمثابة مرشد فى طريق السلوك • وتغدو الافكار صادقة حين تعيننا على أن نرتبط بسائر أجزاء تجربتنا التى نعيشها ارتباطا نرضى عنه • ان أية فكرة تؤدى الى ازدهار حياتنا وتحملنا من جزء الى آخر عبر تجاربنا وتربط بين الاشياء ربطا نرضى عنه وتعمل فى أمان وبساطة وتوفر علينا المجهود والمشقة ، فهى فكرة صحيحة سليمة صادقة معا •

قد يبدو مما تقدم أن فلسفة « وليم جيمس » تكاد تنحصر فى نطاق فردى ذاتى • ولكن سرعان ما يبادر « وليم جيمس » نفسه بتجلية هذا اللبس ، فيذكر أن تفسيره للحقيقة تفسير واقعى ، يتمشى مع الثنائية فى المعرفة Epistemological dualism التى لا بد وأن يسلم بها كل فطن حصيف • ان اعتقادنا فى وجود

شيء مادى كوجود مكتب مثلا ، هو تصور موضوعى مستقل عن الذات ، ولا بد من التسليم به . هذا التصور للحقيقة الواقعية مستمد من التجربة التى نشترك فيها جميعا أعنى التجربة الاجتماعية وهذه التجربة هى أساس التعريف البرجماطى للحقيقة . فالاعتقاد بأن هنالك أشياء واقعية مستقلة عن الفكر اعتقاد راسخ متين لا غنى لنا عنه .

المنهج البرجماطى :

وهنا يمكننا أن نصل الى النتيجة التى تمضى اليها النظرة البرجماطية فيما يتصل بمعرفة الاشياء . فالى جانب النظرة العامة بأن الافكار أدوات مفيدة فى تحقيق نتائج مرضية ، يتوخى « وليم جيمس » أن يعرض علينا ابعض تفاصيل نوعية مميزة للمنهج البرجماطى . فالبرجماطية لا تتخذ لفلسفتها دعامة من الميتافيزيقا بغية بناء المعرفة على أساسها ، اللهم الا التسليم فحسب بامكان التجربة . البرجماطية فى صميمها منهج فهى لا تحتم الوصول الى نتائج معينة . فليست هى مذهبا له بداية وله نهاية . وينبنى على ذلك أن البرجماطية ترشدنا الى أن نستخلص من كل كلمة قيمتها العملية ، وهى تحفزنا الى أن ندفع بالفكرة الى بوتقة التجربة ، ومحك صحة الفكرة أو بطلانها هو مدى فاعليتها فى ميدان الحياة . فالنظريات فى البرجماطية ليست الا أدوات ، ومن ثم فليس هنالك قضايا « قطعية » dogmatic

كما هو الشأن فى المذاهب الفلسفية المثالية ، وليس ثمة ثابت راسخ الا المنهج فحسب •

أصدق تشبيه للبرجماطية هو أنها بمثابة ممر طويل فى فندق عظيم تفتح عليه أبواب غرف مختلفة متعددة • ففى غرفة منها نجد مفكرا منكبا على دراسة فى علم الجمال ، وفى أخرى مؤمنا متبتلا يركع على ركبتيه ويرفع أكف الضراعة بالدعاء الى الله ملتمسا العطف والرضى ، وفى ثالثة كيميائيا عاكفا على قواريره ، وفى الرابعة فيلسوفا سادرا فى تأملاته الميتافيزيقية ، وفى خامسة مفكرا عمليا معنيا بالواقع ضاربا عرض الحائط بالنظرات الميتافيزيقية • • • الخ • ولكن سكان الغرف جميعا لا بد لهم من أن يخرجوا من أبواب غرفهم ويمرون فى هذا الممر ، ويستخدمونه جميعا فى حياتهم العملية لأنه مخرجهم الوحيد • فالبرجماطية اذن ليست نتائج مقطوعا بصحتها وانما هى « موقف » Position موجه لنا فى الحياة • وهذا ما نعنيه بالمنهج البرجماطى •

واذا كان الطابع المنهجى هو الغالب على البرجماطية فهل معنى هذا أن البرجماطية تتيح لنا أن نكون مؤمنين وملحدين ، مثاليين وماديين ، ميتافيزيقيين أو أعداء للميتافيزيقا ؟ هل البرجماطية من رحابة الصدر وسعة الافق بحيث تحيط بهذه الاتجاهات المتباينة ؟ يرى « وليم جيمس » أن المعتقد صادق

صحيح اذا كان ناجحا ، كاذب باطل اذا كان فاشلا . ونحن ينبغى لنا ، كما ذكرنا ، أن نمتحن الفكرة بما يسندها من معتقـدات . ولا بد من ثم من فحص هذه المعتقدات التى تسند أفكارنا . وسيلتنا فى ذلك مناهج تجريبية تقوم على أساس المحاولة والخطأ فى هذه العملية سيبوء بعض هذه المعتقدات حتما بالفشل . وبعضها الآخر يتهيأ له فرصة أكبر للبقاء ، وان كان مصيره الفشل فى نهاية الامر ، ينبغى لنا أن نتدرب على هذا المنهج ، فنتعلم من التجربة . ونحتفظ بتلك المعتقدات الفعالة وننبذ المعتقدات الاخرى الفاشلة ، ومن ثم سيجتمع لنا تدريجيا محصـــول وافر من المعتقدات الناجحة . ولا يمنع هذا أن من الممكن يوما ما أن تتهاوى هذه المعتقدات كما يتهاوى النظام المالى ، فكثير من المذاهب الفلسفية والسياسية والدينية والاخلاقية والنظريات العلمية ، كان لها أكبر سلطة فى فترة ما ، ثم تهاوت وحلت محلها مذاهب أخرى ونظريات جديدة .

فللبرجماطية الفضل الأكبر فى أنها تفسر تنوع تجاربنـــا واختلافها وتعددها وتتيح لنا أن نحتفظ بتراثنا الفردى وطاقتنا البشرية وامكانياتنا التى نستمدها من تجاربنا .

وحين يدرس « وليم جيمس » العلاقة بين العـــارف knower والمعروف known (١) ، نراه يلاحـــظ أن

---

(١) الفصل الرابع من كتابه « معنى الحقيقة »
The Meaning of Truth

كثيرا من الفلاسفة دأبوا على اعتبار الموضوع والذات كائنين منفصلين ، وأن وجودهما معا ينطوى على التناقض • ولكن هذا التناقض سرعان ما ينجلى حين ندرك أن المقصود بالموضوع هو القيمة العملية التى له فى تجاربنا • فاذا ذكر لنا فرد ما أن ثمة مطعما تم افتتاحه حديثا فى الحى الذى نقيم فيه ، فاننا نسلم مبدئيا بصحة فكرته اذا كانت لنا فيه ثقة ثم نبحث الأمر ، فاذا عثرنا على المطعم اعتقدنا قطعا فى صحة الفكرة • وبذلك مكنتنا هذه الفكرة من التمرس بتجربة « وجودنا فى المطعم » • وتم لنا تحقيق رغبتنا فى ارتياد هذا المطعم • وعلى ذلك فمعرفة الاشياء الواقعية المحسوسة تأتى الى الحياة فى لحمة التجربة وسداها •

وتتم هذه المعرفة بفضل العلاقات التى تنكشف لنا من ازدياد تجاربنا ونموها • فالفكرة هى العارف ، والاعتقاد بواقعية الموضوع هى المعروف •

كان هم « جيمس » الاكبر وضع أسس الفلسفة البرجماطية فانصبت عنايته على الناحية الفردية وان كانت فلسفته لا تخلو كما تبينا من نظرات اجتماعية الا أن الاتجاه الاجتماعى فى البرجماطية واضح كل الوضوح عند « جون ديوى » •

جون ديوى[1] :

يتصور « جون ديوى » الانسان كائنا بيولوجيا يستغـــرق فى عملية توافق مع البيئة التى يعيش فيها . ويلتمس « ديوى » مفتاحه الى طبيعة المعرفة فى الحقيقة القائلة بأن الكائن الذى يتم له التكيف بالبيئة يعيش ، بينما الكائن الذى يفشل فى ذلك مصيره حتما الهلاك . فالحيوانات التى وهبت أيادى قابضـــة يتيسر لها العثور على الطعام بينما الحيوانات ذات الحوافر تجد مشقة كثيرة فى ذلك . والحيوانات التى لها جهاز عصبى أكثر تعقيدا وأعضاء حس أشد حساسية وذاكرة أقوى واستجابـــات أعم يمكنها أن تحقق التكيف بينهما الاخرى لا يمكنها ذلك .

الافكار فى نظر « ديوى » لا تعدو أن تكون أدوات يستعين بها صاحبها لتحقيق التوافق مع البيئة ، فالفكرة آلة نافعة تعين

---

(١) جون ديوى John Dewey « ١٨٥٩ — ١٩٥٢ » من اشد الفلاسفة الامريكين المعاصرين تأثيرا فى الفكر الامريكى والفكـــر العالمى ، فى مختلف المجالات الفلسفية ، والسيكولوجية ، والتربوية والاخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وله نشاط زاخر فى مجال البحوث الجمالية . وهو يعد بحق حجة وثقة فى جميع هذه المجالات . و« جون ديوى » من دعاة البرجماطية ومن اعلامها ، يؤمن بالديمقراطية ويعتز بما فى الانسان من طاقة وفاعلية . من أهم كتبه : « كيف نفكر » ، « الديمقراطية والتربية » ، « وبناء الفلسفة من جديد » ، « التجربة والطبيعة » ، « البحث عن اليقين » « الفن كتجربة » .

صاحبها على الحياة ، والافكار الفاشلة تؤدى بأصحابها للهـلاك ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نحرص على الاحتفاظ بالافكـــار التى ترضينا وتكفل لنا النجاح ، ونتخلى عن الافكار التى لا تفضـى الى ذلك . واذن فثمة تنافس بين الافكار على البقاء ، والذكاء يتلخص فى قدرتنا على التكيف بالظروف التى تكتنفنا والملابسات الجديدة التى قد تطرأ علينا . فأولئك الذين يكتسبون أفكارا تعينهم على التكيف يكتسبون بالتالى الذكاء . والتفكير فى نظر « ديوى » تكيف يؤدى الى غاية خلال توافق بين مضمونـــات جزئية فى تجاربنا(١) .

وليس هنالك مغالاة فى القول بأن الاداة والمـادة تتكيـف احداهما بالاخرى فى عملية الوصول الى نتيجة سلمية . فألوان الافكار التى لدينا عن أهدافنا التى نرغب فى الوصول اليها نجم بعضها عن الحاجات التى تدعو اليها ملابسات جديدة تحيط بنا . فاذا واجه شخص خطر الموت من الصقيع ، فهو يدرك «مشكلة» وقاية نفسه من البرد . فى هذه الملابسة تعرض له فكرة ما يقيه ويرى أن كهفا يعينه على ذلك . وهو فى هذه الحالة لا يدعـوه « كهفا » بل يدعوه « واقيا » فهذا ما يعنيه الكهف بالنسبة اليه ،

---

(١) انظر ص ٩٢٩ .World (John Dewey's philosophy)
«New york. 1939»
Joseph Ratner : Intelligence in the Morden

ذلك لأن جوهر مسعاه هو وقاية نفسه • ولكن المحاولات الاولى لهذا الشخص كفرك يديه لتدفئتهما تبدو محاولات ضئيلة القيمة• وحينئذ يحاول أفكارا جديدة : بعض الملابس،خيمة،منزل••الخ•

من هنا يرى « جون ديوى » أن المعرفة النابعة من التفكير هى فى صميمها معرفة تجريبية بالمعنى الطبيعى الذى تحمله كلمة « تجريبى » • فما لم نحاول أفكارنا ونختبرها فلن يقيض لها أن تتحول الى معرفة • والواقع أن المعرفة لا وجود لها الا اذا أفضى التفكير الى فعل تجريبى يحقق ما ذهب اليه • ولكن الموضوع هنا موضوع معرفة لأننا بدأنا فيه بالتفكير أولا ، أى لأن التفكير قد سبقه • والمعرفة يجب أن تكون موضوعية، ولا يتم لها ذلك الا اذا تحققت فى الواقع التجريبى(١) •

ويعنينا الآن أن نتساءل عن طبيعة العلم فى رأى « جون ديوى » • هل تنصب مهمة العلم على فحص الموضوعات الواقعية؟ ان العلم فى نظر « ديوى » هو امتداد للتفكير التأملى الذى ينهض به الكائن البيولوجى حين تواجهه المشكلات الحيوية • وغرض العلم لا يتمثل فى الكشف عن الحقائق الابدية والتأمل فيها ، بل هدفه الأول هو خدمة الانسانية • ان العلم ناقص ولن يكتسب الطابع الموضوعى الا اذا كانت غايته ارضاء حاجات البشر ومطالبهم • ويذهب « ديوى » الى القول بأن ما ندعوه

---

(١) المصدر السابق من ٩٣٢ — ٩٣٣ •

علما تطبيقيا Applied Science أحرى أن يكون العلم علـــى الحقيقة من ذلك الذى ندعوه « علما بحتا » Pure Science ، ذلك لأن الاول متصل اتصالا مباشرا بالادوات القائمة بالعمل ، والتى تتوخى تعديل الوجود البشرى وتبديل أحواله • وعلى ذلك فالعلم قائم فى الهندسة والميكانيكا وفى الطب وفى الفنـــون الاجتماعية أكثرمنه فى الرياضيات والطبيعة •

فالعلم فى نظر « ديوى » عملية ، وظيفة أو نشاط • وليس العلم جماعا من المعارف أو محصولا من النتائج المخزونة • العلم نشاط يحفزنا للعمل على حل المشاكل فهو قوة فعالة من أجـــل المعرفة Sciencing ، وليس علما ثابتا مستكملا Science ولا يبدأ النشاط العلمى الا اذا واجهنا مشكلة ولا ينقطع الا حالما نصل الى حل لهذه المشكلة أو عندما تغيب فى زاوية النسيان • وتؤدى المشكلات بالطبع الى الايحاء ببعض الحلول • فنحـــن لا ندرك أننا نواجه مشكلة ما الا اذا كان هذا الادراك ذاتـــه ينطوى على اتجاه الى حلها • وكثيرا ما لا تسعفنا تكهناتنـــا الاولى ، وحنيئذ لا بد لنا من أن نفحص المشكلة بعناية أعظم حتى نحدد تحديدا أوضح وأدق ظروفها وملابساتها وما ينبغى لنـــا فعله بصددها • وكلما فشلت فروضنا زدنا ضيقا واضطرابـــا وزدنا تأملا وتفكيرا فيها • فنحن نحاول كل الحلول التى يزودنا بها خيالنا قبل أن نبذل جهدا مضاعفا • وكل حل خيالى يخطـــر لنا وكل فرض جديد نتوسل به ، هو بمثابة مرشد يهدينا الـــى

الطريق • نبدأ أولا باختباره ، ونحاول أن نتبين صدقه فاذا كانت نتائجه صادقة على تجاربنا ، كان فرضا صالحا سليما نكون قد بلغنا به مرادنا ، واذا لم يكن الامر كذلك نحيناه جانبا ، وبدأنا الشوط من جديد •

ويرى « جون ديوى » أنه طالما كان الانسان حيوانا اجتماعيا فللتجربة الاجتماعية بالغ خطرها • وللادوات السياسية Political Instruments عظيم شأنها • ويعتقد « جون ديوى » فى أن الانسان يجب أن يحاول أنماطا متعددة من التوافق الاجتماعى قبل أن يستقر على أصلحها • وأفكارنا عن أصلح سلوك اجتماعى تأتى أيضا من التجربة الاجتماعية • وعلينا أن نستبقى الافكار التى تصل بنا الى تجارب اجتماعية ناجحة ، وحين تكون هذه الافكار ضرورية لازمة لرفاهية مجتمع ما أو جماعة ما يشتد ساعدها وتغدو قوانين عامة أو ثابتة • بيد أنه اذا تقلب الزمن وتغيرت الاوضاع والظروف ، وتبدلت بالتالى حاجاتنا الاجتماعية ، تدعونا الحاجة حينئذ الى قوانين جديدة ، ويقتضينا ذلك أن نحاول التجربة من جديد • وأحيانا تصير القواعد بالية ، لأنها كانت فى الاصل حلولا لمشكلات اجتماعية انتهى أوانها فيتعين التخلى عنها •

ويتطلب الذكاء الاجتماعى الاقلاع عن العادات التى لا فائدة منها ، والاستعاضة عنها بمناهج أخرى نافعة • ولو عاشت

المجتمعات بطريقة أفضل ، فترقبت مشكلات المستقبل وتأهبت لها ، فاعتمدت على التخطيط ورسم الطريق لمواجهتها ، فحينئذ يغدو التخطيط الاجتماعى لازما لبقاء المجتمع ، كما أن التخطيط الفردى ضرورى لبقاء الفرد .

وللمعرفة الاجتماعية قيمة عظمى ، ومن ثم فالعلوم الاجتماعية تستوى فى أهميتها مع العلوم الطبيعية والبيولوجية ان لم تفقها فى كونها أدوات نافعة للتكيف الانسانى .



الوجـــودية

كارل ياسبرز[1] :

الموقف الوجودى عند « كارل ياسبرز » قائم على أساس أن ماهية الانسان لاحقه لوجوده • وعلى ذلك فليس ثمة طبيعة بشرية تحدد سمات الوجود الانسانى منذ البداية • وانما الانسان باختياره بين مجموعة من الاحتمالات يثبت وجوده • والانسان من حيث هو كذلك حقيقة مرنة ، وصيرورة متصلة ، بحيث تغدو الزمنية علامة مميزة للوجود الانسانى • وهذه الزمنية هى التى تتيح للانسان أن يتقدم ويتطور وتمكنه من أن ينطلق ويتحرر •

ويرى « ياسبرز » أنه لا معنى للحديث عن عالم دون انسان،

---

(١) « كارل ياسبرز » Karl Jaspers ١٨٨٣ امام الوجودية المؤمنة دون منازع ، وهو استاذ الفلسفة بجامعة «بازل» بسويسرا . فى مقدمة الذائدين عن كرامة الانسان ضد العنف والطغيان .- جاهر ببطلان الدعوة النازية منذ بدايتها ، وتنبأ لها بسوء المصير ، فسامه «هتلر» العذاب ، وكان أن فر من وطنه المانيا الذى احبه من أعماقه حب الوطنى المتفتح الذى يؤمن بوطنيته ايمانه بانسانيته . جمع بين الثقافة العلمية المادية وبين التغلغل فى صميم الطبيعة فكان فى هذا قرينا لفيلسوفين معاصرين فذين هما « هنرى برجسون » الفرنسى و « وليم جيمس » الامريكي . من أهم كتبه : علم النفس العام، العقيدة الفلسفية ، مستقبلنا وطرافته ، الشعب والجامعة ، الروح الحقيقى للجامعة ، مجال فلسفة انسانية اصيلة ، العقل والوجود، الطريق الى الحكمة . انظر كتاب : مشكلات فلسفية ، ترجمة المؤلف — القاهرة ١٩٥٧ — وانظر مقالا للمؤلفة « الموقف الانسانى عند كارل ياسبرز » — المجلة عدد ٦٥ — يونية ١٩٦٢ •

فالعالم عالم الأن وجدان الانسان يملأ جوانبه ، وعواطف الانسان تنساب فى حناياه .

الانشقاق بين الذات والموضوع :

والفلسفة الوجودية تركز النظر على الانسان ، ولذلك تسعى الى الحقيقة من ثنايا مشكلة الوجود الانسانى ذاته . وعند « ياسبرز » ان الانسان يدأب ساعيا لاستكناه الحقائق بالنظر فى مغاليق الوجود الانسانى . ومن هنا كان ثمة انشقاق ماثل فى أعماق شخصيتنا بين الذات أى الأنا ، وبين الموضوع الذى نتأمل فيه . فنحن لا نكاد نتأمل فى فكرة أو خطرة أو عاطفة، أو أى شىء ذاتى حتى ينقلب فى نفس اللحظة التى نتأمل فيها الى موضوع . وعلى ذلك فنحن لانستطيع أن نفكر فى أنفسنا ، بل ما نفكر فيه ، وما نتحدث عنه هو موضوع ، هى شىء آخر غير أنفسنا .

بيد أن ثمة رابطة تربط بين الذات والموضوع فى أعماق الشخصية ، ويدعو « ياسبرز » هذه الرابطة « الشامل »(١)

---

(١) فكرة الشامل من الافكار المحورية فى فلسفة «كارل ياسبرز» فالشامل Das ulmgreifende هو الذى يجمع الذات والموضوع فى أعماق الشخصية ، ولكنه يظل غامضا دائما لا نستطيع أن نصل اليه بوعينا ، وتتبدى آثارة عند التأمل فى موضوعات واضحة لهذا الوعى . فالشامل هو الوحدة الخفية التى تنقذنا من انشقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية .

Encompassing • وهذه الرابطة سر مغلق علينا لا نستطيع الوصول اليه بوعينا • هى بمثابة الوحدة الجامعة التى تربض دائما وراء وعينا ، وتنقذنا فى اللحظة الحرجة من انشـــقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية •

لقد كان أول سؤال شغلت به الفلسفة : ما هو الموجود ؟ فهنالك الاشياء القائمة فى العالم جمادات وكائنات حية ؛ هنالك تعدد لا ينتهى ، هنالك صيرورة دائمة من الوجود والعدم • ولكن ما هو الموجود من حيث هو،الذى بفضله كنا وكانت الاشياء؟ وكانت أقدم اجابة هى اجابة « طاليس » : ان الكل ماء يخرج منه ويعود اليه • وأعقب ذلك القول بأن الكل هواء أو نار ، أو اللامتحدد ، أو الذرات •وقيل أيضا ان الحياة هى الموجود الاول وما الجماد الا خسف له • وقيل كذلك الموجود الاول هو الفكر ، والاشياء مظاهر تنتمى اليه وتدل عليه • فأمامنا مسلسلة طويلة من التصورات العامة أطلقنا عليها صيغا مذهبية : كالمادية (فالكل مادة وعملية آلية) • والروحية (فالكل فكر) والمادية الحية « العالم فى جملته مادة تعيش فيها نفس » • وكل من هذه المذاهب وغيرها يتوخى الاجابة على السؤال : ما هو الموجود من حيث هو ، بالالتجاء الى حقيقة ماثلة فى العالم ، ينسـب اليها القدرة على أن تكون مصدر سائر الاشياء •

فماذا عسى أن تكون الاجابة الصحيحة ؟ ان هذه المذاهب المختلفة لم تنجح خلال معركتها التى استغرقت آلاف السنين

فى تبرير وجهة نظر واحدة من بين هذه الوجهات المختلفات • فكل منها تنطوى على قدر من الحقيقة ، وتزودنا بتصور عــــام ومنهج للبحث نتعلم بفضلهما النظر بوضوح أكبر الى العالم • ولكن أية وجهة نظر من هذه تزعم أنها الوحيدة الســـليمة الصحيحة ، وتروم تفسير كل ما هو كائن بتصور واحد نابع منها ، تغدو ثمتئذ باطلة •

ويرى « ياسبرز » أن بين جميع هذه التصورات نقطة مشتركة : فهى تجعل من الموجود حقيقة خارجية عن الأنا « أن ما نفكر فيه هو ما نقوله ،وهو دائما شىء آخر غيرنا ، وهــو ما نتعلق به نحن الذوات كما لو كنا نتشبث بموضوع قائم فى مواجهتنا •

اننى عندما أعتبر ذاتى بالفكر موضوعا ، أغدو فى عــين اللحظة شيئا آخر غير ذاتى • هذا الى أننى حاضر من حيــث كونى أنا الذى أفكر ، ولكن هذا « الأنا » لا أستطيع أن أتأمله بطريقة ملائمة كموضوع ، فهو دائما أبدا الشروط الاولى لكــل موضوعية • هذه السمة الجوهرية هى ما ندعوه : الانشـــقاق بين الذات والموضوع Subjekt Objekt Spaltung •

الشـــامل :

نحن ندير تفكيرنا دائما أبدا حول هذا الانشقاق بــين الذات والموضوع ، ونتشبث بالموضوع ، ولا يعنينا الا قليلا أن

يكون الموضوع حقيقة واقعية مدركة بحواسنا ، أو تصورا مجردا كالارقام والاشكال ، أو ثمرة من ثمرات المخيلة قد يستحيل تحققه فى الواقع . فالموضوعات التى تشغل وعينا ، سواء فى الداخل أو فى الخارج ، هى ماثلة دائما فى مواجهتنا .

لقد صدق « شوبنهاور » حين قال : ليس هنالك موضوع بلا ذات ، وليس هنالك ذات بلا موضوع . فما سر اللغز الكامن كل لحظة فى هذا الانشقاق بين الذات والموضوع ؟ يبدو واضحا أن الموجود من حيث هو لا يمكن أن يكون موضوعا ولا ذاتا ، بل هو « الشامل » ، الماثل وراء الانشقاق .

ويلوح لنا الانشقاق كما لو كانت له معانى ثلاث أساسية :

١ — تبعا لكونى عقلا يواجه حقائق موضوعية .

٢ — أو لكونى كائنا حيا خاضعا لظروف البيئة المحيطة بى .

٣ — أو لكونى موجودا متعلقا بالله متطلعا اليه . فمن حيث كوننا عقلا نواجه العالم ، ولدينا معرفة تفرض على الجميع دون ما اعتراض ، وتنصب دائما على موضوعات محددة . ومن حيث كوننا كائنات حية خاضعة لحكم البيئة نعتمد على كل ما ندركه بحواسنا ، وهو ما يغدو واقعا بفضل التجربة التى نمارسها . ومن حيث ارتباطنا بالله نلاحظ أنه أسمى حقيقة تجل عن أوصاف المنطق ومدركات الحس ؟ فمن الشامل تنبع نظرات ثلاث للوجود :

١ — العقل من حيث هو وعى عام ، وبفضله يكون كل منا مثيلا للآخر •

٢ — الكائن الحى وفيه يكون كل منا فردية جزئية •

٣ — الوجود الذى نكون به نحن أنفسنا • والبحث فى الشامل من خلال هذه النظرات الثلاث هو التأمل الفلسفى الاصيل وهو تأمل يقطع طريقا شاقا يبدأ من الدهشة مارا بالشك وينتهى عند القلق • والحقيقة التى تفلت بنا من هذا القلق هى التى تتمخض عن المشاركة •

من الدهشة الى القلق :

١ — تدفع الدهشة الانسان الى المعرفة • فالشعور بالجهل يحفز الى البحث عن المعرفة بغية المعرفة فى ذاتها ، لا ارضاء لحاجة ملحة أو تحقيقا لمنفعة عاجلة •

٢ — وحالما تهدأ الدهشة ويكف التعجب بفضل معرفة الواقع ، يثور الشك • ذلك أننى ما أكاد أجمع معارفى حتى أنهض لفحصها فحصا نقديا ينتفى معه اليقين فى أى شىء • فالمدركات الحسية مشروطة بأعضاء حسنا ، وهى تخدعنا ، هى على أية حال لا تلتقى مع ما هو موجود خارجنا مستقلا عن ادراكنا له • وصور تفكيرنا تمتزج فى متناقضات لا حد لها •

وحين أشك فأمامى سبيلان : اما أن أنساق وراء شهوة

الانكار ، أو أبحث عن يقين يفلت بى من قبضة الشك ، ويصمد أمام كل فحص نقدى سليم • والفلسفة الصادقة هى التى تبحث عن اليقين وتتخذ من الشك وسيلة لا غاية •

٣ — ووجودنا الانسانى وجود زمانى تاريخى • فنحن نجد أنفسنا ازاء ملابسات نهائية ، أعنى مواقف حاسمة لا حيلة لنا فيها ، وهى التى تثير فينا القلق • والقلق هنا قلق ايجابى ملازم لحياتنا ضرورى لبقائنا ، أساسى لبناء مستقبلنا •ووجودى متوقف على مواجهة هذه الملابسات النهائية ، والتمرس بها • هذه الملابسات المثيرة للقلق هى : الموت ، والالم ، والصراع والخطأ •

وليس الموت تجربة خاصة نجتازها ، فنحن لا نعانى الموت ما دمنا أحياء • ولكن موت الآخرين حولنا يتيح لنا أن نحكم على حياتنا • والموت غاية قصوى لكل وجود تجريبى ، فحياتنا الزمانية لا يمكن أن تدوم الى ما لا نهاية • ومن هنا لازمنا جزع توقده ارادة الحياة التى تأبى العدم وتتأبى عليه • ويشتد الجزع حين نشعر أننا لا سبيل لنا أن نؤدى رسالتنا • أما من يحقق وجوده الحقيقى بأداء رسالته والمساهمة مساهمة ايجابية فى تطوير مجتمعه ، فانه لا يجد حرجا فى تقبل الموت فى رضى واطمئنان واللحاق فى هدوء بزمرة الموتى الذين عرفهم وأحبهم•

وقد يكون من المتعذر علينا أن نقضى قضاء نهائيا على كل

أسباب الشقاء • والغريب مع ذلك أننا عندما نتقبل الموت لا نرضى أن نتقبل الألم • فالناس جميعا يرومون السعادة ، والسعادة الخالصة ضرب من المحال • على أن تحقيق السعادة قد يفضى الى فراغ • وبينما قد يقضى الشقاء على وجودى التجريبى ، فان السعادة الخالصة قد تهدد وجودى الحقيقى • فادراكى لحقيقة وجودى يستلزم أخذ الحياة على سجيتها سعادة وشقاء•

والصراع شرط أساسى للحياة • فليس ثمة نشاط لا يكمن فيه لون من ألوان الصراع • فكل موقف زمنى هو بالطبع صراع• أما الاحساس بالخطر ونهوضنا بتبعاتنا ، وأداؤنا لواجباتنا يعرضنا له • وعلى ذلك فالخطأ ليس خطيئة جاثمة على أنفسنا وانما هو ظاهرة ملازمة لحريتنا •

المشاركة :

ويتمثل الموقف الايجابى للانسان فى معترك الحياة الصاخب فى المشاركة Communicaton • وقد غدت المشاركة أو التعاطف الوجدانى والفكرى دعامة أساسية لتعزيز انسانيتنا فى هذا الزمن الذى يحدث فيه انهيار لم يسبق له مثيل • فالى يومنا هذا نلاحظ فى التاريخ روابطا لا نزاع عليها تربط بين الانسان وأخيه الانسان فى روح مشترك • بيد أن الانسان المنعزل ما برح مبقيا على عزلته •

واليوم اذا بدت ظواهر التدهور ، فهى تتمثل بوجه خاص

فى أن الناس الذين يتضاعف عددهم يوما بعد يوم ، قد كفوا عن أن يفهم بعضهم البعض الآخر • فهم يلتقون ويفترقون فى لا مبالاة وفى هذا تكمن المأساة •

ان الحياة البشرية تحمل فى نظرنا اليوم أهمية حاسمة : ففى استطاعتى أن أتفق مع غيرى على الحقيقة ، ومع ذلـك فأنا لا أستطيع ، اذ يصطدم ايمانى بايمان مختلف • وعلى ذلك يلوح للبعض أننا مسوقون فى مكان ما الى المعركة دون أمل فى الوحدة ومخرجنا الوحيد هو الاذعان أو الفناء • فالتميع والسلبية المتبديان فى أولائك الذين لا عقيدة لهم ، يجعلانهم يتحدون اتحادا أعمى أو يقنعون بتحد عنيد •

وترياقنا فى هذا الداء هو مشاركة الفكر والوجدان • ففى كنف هذه المشاركة يدير كل منا المعركة بحب أخوى يكنـــه لخصمه • ويقين الموجود الصادق لا قوام له الا فى هذه المشاركة حين تواجه حريته حرية أخرى • وتتعارضان بغض النظر عما بينهما من وحدة • وعلى ذلك فكل صلاتنا بأقراننا ليســت الا طرقا للتقريب بيننا وبينهم •

ان المشاركة تمثل حقيقة أخرى •• ففيها وحدها أكـــون أنا ما أنا عليه • وبدلا من أن أقنع بأن أعيش فقط ، أحقق حياتى تحقيقا مليا • وان الالم الذى ينتابنا والقلق الذى يلم بنا مثارهما الافتقار للمشاركة • فنحن فى حاجة الى مشاركة دقيقة ، والى

معركة أخوية تجمع بين موجود حر وموجود حر آخر فى وحدة غاية فى العمق .

والخلاصة أنه ليس ثمة وجود حقيقى ما لم يكن هنالك اتصال شعورى بين الذات وغيرها من الذوات . والاتصال الحقيقى لا يتم فى دائرة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، فذلك اتصال تجريبى . الاتصال الحقيقى بين حريات ، فهو لا ينجم عن قسر . انما هو اتصال يحفظ لكل ذات طابعها ، ويبقى لها فرديتها ويجمعها مع الذوات الاخرى فى معركة ود ومحبة .

فالحقيقة على ذلك ، لا يمكن أن تنفصل عن المشاركة . فهى تظهر فقط فى الزمان على أنها واقع من ثنايا المشاركة . فاذا جردناها من المشاركة ، أعتمت وأظلمت وانقلبت لاواقعا . والمشاركة تؤدى دائما مهمة مزدوجة : حفظ الحقيقة والبحث عنها ومن ثم فالمشاركة تنطبق على وجودى انطباقها على تحصيلى للحقيقة ، بحيث أننى لا أستطيع أن أكون ما أنا عليه ، الا اذا كانت لى مشاركة مع الغير . فنقطة الارتكاز فى التفكير والفعل هى على الدوام تلك العلاقة القائمة بين انسان وآخر .

المراجـــــع(١)

(ا) كتب غربية

R.A. AARON : John Locke, Oxford. 1937.

F. Alquié : Leçons de Philosophie Paris 1933

A.J. BAHM : Philosophy - An Introduction. New York. 1953.

E.BOUTROUX : La philosophie de Kant. Paris. 1926.

L. BREHIER : Hist, de la Philosophie. T. III. Paris. 1948.

L. BRUHL : La Philosophie d' Auguste Comte. Paris. 1900.

J. CHEVALIER Descartes Paris. 1921.
Bergson. Paris. 1928.

A. CRESSON : Bergson. Paris. 1955.
Les Systemes Philosophiques. Paris. 1947.

S. DAVAL : Philosophie général. Paris. 1954.

V. DELBOS : La Philosophie Pratique de Kant. Paris. 1925.

J. DEMEY : Development of American Philosophy. In Twentieth Century Philosophy.

---

(١) هذه قائمة موجزة اقتصرنا فيها على بعض الكتب التى نأنس فيها فائدة للمستزيد من القراء فى الموضوعات التى تناولناها فى كتابنا . هذا الى أننا لم نرى داعيا لسرد مؤلفات الفلاسفة أصحاب المذاهب وهى المراجع الاصيلة بالطبع الغنية عن كل تعريف .

A.E. EVRING : Fundamental Questions of Philosophy London 1936.

L.FREED : Social Pragmatisn. London. 1948.

W JAMES : Pragmatism. New York. 1949.

K. JASPERS : Introduction à la Philosophie. «Traduit de l'allemand par. J. Hersch». Paris. 1954.
Reason and Existenz. N.Y. 1957.

ELEROUX et A. LEROY : La Philosophie Anglaise Classique. Paris 1953.

A. LEROY : David Hume. Paris. 1954.

C.I. LEMIS : Logic & Pragmatism. «In Contemporary American Philosophy V. II p. 31.51» 1930

I. LEWIS : Introduction to Philosophy. London 1954.

R B. PERRY : The Thought and Character of William James. New York 1954.

R. RUVER : Philosophie de la valeur. Paris. 1952.

H.W. SCHNEIDER : A History of American Philosophy phy. New York 1947.

S.K. SMITH : The Phelosophy of D. Hume. London 1949.

W.R. SORLEY : A History of English Philosophy London. 1920.

W. H. WERKMEISTER : A History of Philosophical Ides in America. New York 1947.

(ب) كتب عربية

احمد فؤاد الاهوانى : معانى الفلسفة ١٩٤٧
مناهج الفلسفة لويل ديورانت ١٩٥٥

أبو العلا عفيفى : فلسفة المحدثين والمعاصرين — وولف ١٩٣٦
المدخل الى الفلسفة — أوزفلد كولية . طبعة ثانية ١٩٥٦

توفيق الطويل : أسس الفلسفة — طبعة ثالثة ١٩٥٨

زكريا ابراهيم : برجسون ١٩٥٦

زكى نجيب محمود : خرافة المتيافيزيقا ١٩٥٣
دفيد هيوم ١٩٥٨
نحو فلسفة علمية ١٩٥٨

عثمان أمين : ديكارت . طبعة رابعة ١٩٥٧
شخصيات ومذاهب فلسفية ١٩٤٥
محاولات فلسفية ١٩٥٣

محمد عبد الهادى أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الاسلام — دى بور . طبعة ثالثة ١٩٥٤

محمد فتحى الشنيطى : فلسفة هيوم ١٩٥٧
وليم جيمس ١٩٥٧
مشكلات فلسفية ١٩٥٧
بعض مشكلات الفلسفة (لوليم جيمس) ١٩٦٢

يحيى هويدى : مقدمة عامة فى الفلسفة ١٩٥٧
أضواء على الفلسفة المعاصرة ١٩٥٨

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٤٩

محتويـــات الكتـــاب

أهمية التفلسف وضرورته

فلســـفة العلوم

صفحة

نظرية المعرفة

تطور نظرية المعرفة

المذهب العقلى

صفحة

المذهب التجريبى

المذهب النقدى

مثالية هيجل

صفحة

الوضعيــة

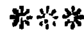
النزعة العلمية

الحدســية

البراجماطية

الوجــودية





كتب وابحاث

للدكتور محمد فتحى الشنيطى

---

* قوة الارادة — لجون كيندى — الناشر المصرى . . القاهرة ١٩٤٥

* D. Hume : Théorie Politique. Paris — 1955

* L, Ethique de Hume — Etude critque sur ses fondements dans la nature humaine — le Caire. 1957 (Exemplaires Dsctylographiés)

* محاورات فى الدين الطبيعى لهيوم .. .. .. مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٦ .

* فلسفة هيوم — ط . أولى ١٩٥٦ — ط . ثانية ١٩٥٧

* المعرفة — ط . أولى ١٩٥٦ — ط . ثانية ١٩٥٧ — ط . ثالثة ١٩٦٢ مكتبة القاهرة الحديثة .

* التحليل النفسى لارنست جونز . . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧

* وليم جيمس . . . . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧

* مشكلات فلسفية — لكارل ياسبرز ووليم جيمس . . . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧ .

* الشيوعية والفلسفة — بحث فى كتاب « الشيوعية اليوم وغداً » مكتبة مصر ١٩٥٩ .

* نماذج من الفلسفة السياسية — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١

* اصول علم النفس الفرويدى ط . ثانية دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٠

* النظرية السياسية عند هيوم — دار المعرفة — القاهرة ١٩٦٢

* بعض مشكلات الفلسفة لوليم جيمس ط . ثانية الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩

* تاريخ الفلسفة الامريكية لهربرت شنيدر — مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٤ .

* الناس والامم ، بحث فى اصول الفلسفة السياسية للويس هل سجل العرب — القاهرة ١٩٦٥ .

* أسس ميتافيزيقا الاخلاق لامانويل كانط ، ط . ثانية — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٠.

* التعليم والحرية — فلسفة هوراس مان فى التربية ، اعداد ل . كريمين — مكتبة القاهرة الحديثة — القاهرة ١٩٦٦

* مدخل الى الفلسفة لكارل ياسبرز — القاهرة الحديثة — القاهرة ١٩٦٧ .

* فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة القاهرة ١٩٦٨

* جون لوك — دراسة نقدية لفلسفته التجريبية — دار الطليعة العرب — بيروت ١٩٦٩

* المجتمع العربى — دراسة لمقوماته الحضارية — مع آخرين دار النهضة العربية — بيروت ١٩٦٩

* اسس المنطق والمنهج العلمى — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٠

* تاريخ الفلسفة الحديثة لترتراند رسل — الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧ .